

# النظريّة السياسيّة عند اليونان

تأليف  
إرنست باركر

المجلد الأول



ترجمه  
راجعه  
لویس اسکندر  
الدكتور محمد سليم سالم



اهداءات ٢٠٠٢

د/محمد عبد الفتاح الغمرا

الاستشرية



تصدر هذه السلسلة بمعاونة  
المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية



النظريّة السياسيّة عند اليونان

تأليف  
إرنست باركر

ترجمته  
الدكتور محمد سليم سالم

ترجمته  
لويس إسكندر

الناشر  
مؤسسة سجل العرب

بإشراف الأستاذ الدكتور إبراهيم عبد

الحق شافع شريف باشا القاهرة

تلفون ٤٩٩٩٩ ٥٣٣٠٩

١٩٦٦



هذه ترجمة كتاب :

**GREEK POLITICAL THEORY**

تأليف :

**Sir. ERNEST BARKER**



## محتويات الكتاب

الصفحة	الموضوع
٩	الفصل الأول — نظرية الدولة عند اليونان
٣٧	الفصل الثاني — الدولة عند اليونان
٦١	الدولة اليونانية والرق
٨٣	الفصل الثالث — الفكر السياسي قبل السفسطائيين
١٠٧	الفصل الرابع — النظرية السياسية للسفسطائيين
١٥٣	ملحق : قطعتان من رسائل أنتيفون السفسطائي « عن الحق »
١٥٩	الفصل الخامس — سقراط وصغار أتباعه
١٩٥	الفصل السادس — أفلاطون والحوار الأفلاطوني
٢١٥	الفصل السابع — محاورات أفلاطون الأولى
٢٥٥	الفصل الثامن — الجمهورية ونظريتها في العدالة منهاج الجمهورية ودوافعها



## الفصل الأول

### نظريّة الدولة عند اليونان





نشأ الفكر السياسي بين اليونانيين ، وترتبط هذه النشأة بما تتميز به العقلية اليونانية من تحكيم العقل في هدوء وصفاء ، فبدلاً من أن يدخل اليونانيون أنفسهم في مجالات الدين كما فعل أهل الهند واليهود ، وبدلاً من أن يسلموا بأوضاع هذه الدنيا على علانها وينظروا إليها بعين الإيمان ، فإنهم اتخذوا لأنفسهم موقف المفكر يتساءلون في جرأة عما حرّمهم من المراتيات (١) ، ويحاولون النظر إلى العالم في ضوء العقل . والنسليم بالأوضاع التي يمر بها الناس في تجارتهم غريزة طبيعية ، فمن السهل أن يتقبل الإنسان العالم الطبيعي الذي يحيط به ، كما يتقبل الأنظمة التي أوجدتها البشر على أنها أشياء محتومة ، فلا يتساءل عن معنى علاقات الإنسان بالطبيعة أو علاقات الفرد بنظم كالأسرة أو الدولة . وإذا ما برزت أسئلة من هذا القبيل فمن السهل أن تكبتها على الفور إجابة يأتي بها الفكر المضطرب « من أنت أيها العترض النافذ ، حتى تجابه العزة الإلهية ؟ » . هذا النسليم بالأمور الذي كان طبيعياً خلال كل العصور بالنسبة للعقلانية الدينية كان أمراً مستحيلاً بالنسبة لليوناني ، فلم يكن لديه ذلك الإيمان الذي يقتنع بمجرد إرجاع كل

---

(١) من أقوال أفلاطون المأثورة « إن الفلسفة وليمة حب الاستطلاع » وكانت هذه الصفة تطحنى مواهب الإغريق وهي أنهم كانوا يميلون إلى حب الاستطلاع وكان من الطبيعي أنها دفعتهم إلى التساؤل عن كنه الأشياء التي أثارت دهشتهم . ساءلوا عقولهم عن خواص الكلام فأنتجوا علم المنطق ، وساءلوا عقولهم عن خواص المادة في الفضاء فأنتجوا علم الهندسة — وربما كانت هذه هي أعظم نموذج لعقربتهم . وبالروح نفسها ساءلوا عقولهم عن تكوين الدولة وخواصها ، إذ لا نجد في النظرية السياسية الإغريقية شيئاً عن « الحق الإلهي » أو عن وجود قوة فوق الطبيعية منحتها لإقرار الأوضاع إذا استثنينا ما جاء في بعض آراء الفشاغوريين في العصور المتأخرة .

شيء إلى الله . وسواء كان السبب في هذا ما أحدثته الهجرات (١) الأولى من قفلة ، أو كان السبب ذلك التنظيم المدني الذي أدى إلى وجود دويلات يونانية كثيرة والذي حال دون قيام كنيسة كبرى عامة ، فإن الحقيقة التي لا سبيل إلى مناقشتها هي أن الوازع الديني لم يكن له أثر كبير لدى الرجل اليوناني ، ولهذا لم ينتبه شعور بصغار الفكر الإنساني يدفعه إلى اعتبار نفسه نقطة في اللانهاي ، بل إنه على النقيض من ذلك حاول أن ينظر إلى نفسه كشيء منفصل له وجود مستقل ، فاستطاع بذلك أن ينتزع نفسه عما مر به من تجربة ، وأن ينف في مواجهتها : موقف المعارضة في حكمه عليها . ومن الجائز أن يبدو ذلك قابل الأهمية ، ومع ذلك فهو أمر له خطره إن قصد تحقيق هذا التحرير وهذه المعارضة ، لأن الشرط الذي يجب أن يسبق كل تفكير سياسي هو إدراك هذا التناقض بين الفرد والدولة ، كما أن عمل كل مفكر سياسي هو أن يوفق بين الاثنين حتى لا يبق بينهما تعارض يرى أن له خطورته . ودون تفهم هذا التعارض لا يصبح هناك معنى لأي مشكلة من مشاكل علم السياسة ، تلك المشاكل التي تتناول أساس سلطان الدولة ومصدر قوانينها ، كما أننا إذا أخفقتنا في التوفيق بين مصالحة الفرد ومصالحة الدولة فإننا نعجز عن إيجاد حل لهذه المشاكل . ومن هذه الناحية كان السفسطائيين ، وهم الذين تناولوا هذا التعارض وأبرزوه ، سابتين لأفلاطون وأرسطو ، وهما اللذان أزالا هذا التعارض .

وهكذا نرى أن الشعور بقيمة الفرد كان الشرط الأول لنمو الفكر السياسي .

(١) لابد أن أثر هذه الهجرات كان أكثر وضوحاً بين الأيونيين الذين هاجروا من اليونان وأقاموا مدناً جديدة في آسيا الصغرى .

« لقد فقد الإيمان بالنسبة لهم أسسه الطبيعية ، وأصبحت الآلهة وهي مركز الإيمان أكثر صلاحية كأشياء يتلاعب بها خيالهم ، أما ثلوثهم فقد كانت تنوق إلى شيء جديد في جوهره » . وبهذا الثمن اشترى الأيونيون لا العلوم فحسب بل الملاحم أيضاً . ( فيلاموتز مولندورف ) في كتابه Staat und Gesellschaft der Griechen — ص ٢٠ ) .

بقى بلاد اليونان ، وهو شعور كان له مظاهره من الناحية العملية بقدر ما كان له مظاهره من الناحية النظرية . وقد اتخذ صورة عملية على هيئة مفهوم عملي لحقوق المواطنين الحر في مجتمع يتمتع بالاستقلال ، وهو مفهوم يعتبر جوهرها أساسياً في فكرة المدينة اليونانية المستقلة City-state . ومهما قيل عن التضحية بالمفرد في سبيل الدولة في السياسة الإغريقية أو في النظريات الإغريقية ، فهناك حقيقة بارزة وهي أن التضحية بالإنسان في بلاد اليونان ، بخلاف بقية العالم القديم ، في سبيل الكل الذي ينتمي إليه كانت أقل منها في أى مكان آخر . ولم يمل اليونانيون التحدث إلى أنفسهم عن أن كل إنسان في مجتمعاتهم كان يزن بقدر ما يستحق من قيمة ، وكان يمارس نصيبه من النفوذ في الحياة العامة ، أما في الحكومات المطلقة في بلاد الشرق فلم يكن لأحد وزن إلا الحاكم المطلق ، كما لم تكن هناك مصلحة مشتركة على الإطلاق . والتانون وحده هو الرابطة التي تواف بين الولايات اليونانية وليس الرباط الشخصى المتمثل في الخضوع المشترك لإرادة متقلبة يميلها فرد واحد ، فتمتد كانت تلك الولايات اليونانية تشكل زمالات أو هيئات في كيان مشترك من الرأى الاجتماعى والأخلاق الاجتماعية ، لا مجرد اتحادات بين سادة وعبيد لا تضمهم مصلحة مشتركة . وفي دول كهذه حيث يوجد تماثل ، بين الناس إن لم توجد دائماً مساواة ، وحيث ينشد الناس هدفاً مشتركاً ، فيصبجون هذه المشاركة خيطاً في نسج واحد ، في دول كهذه يوجد الفكر السياسى تربته الطبيعية .

كان الأفراد هنا شيئاً مختلفاً عن الدولة ، إلا أن ترابطهم هو الذى كون الدولة ، فإذا كانت طبيعة ذلك الاختلاف وماذا كان طابع هذه الرابطة ؟ وهل كان هناك أى تعارض بين نماذج الفرد الطبيعية ومطالب الدولة المستمرة ؟ وهل كان ما يراه الفرد بالطبيعة عدلاً شيئاً غير ذلك الذى كانت الدولة تنفذه دائماً على أنه عدل في نظرها ، ولو أن مفارقة كهذه كان لها وجود ، فكيف نشأت ، وكيف قام مجتمع ينفذ فكرة العدالة يختلف عن فكرة الإنسان الطبيعى ؟

هذه الأسملة وأمثالها هي التي كان من الطبيعي أن تبرز ، وقد برزت فعلا في أثينا في خلال القرن الخامس نتيجة للطابع الخاص الذي تميزت به الحياة السياسية في بلاد اليونان .

والفرقة بين الفرد والدولة ، وهي من الناحية النظرية ركن ضروري من أركان علم السياسة ، كانت قد تحققت من الناحية العملية في حياة المدينة اليونانية المستقلة *πολις* ، فالمواطن اليوناني رغم اعتباره هو والمدينة التي ينتمي إليها شيئاً واحداً إلا أنه كان يتمتع بقدر كاف من الاستقلال وبقيمة منفصلة في عمل المجتمع بحيث ينظر إلى نفسه على أساس أنه والمدينة يتحلان مركزين متقابلين ، وبذلك يستطيع أن يكون لنفسه فلسفة عن قيمتها . وبعبارة أخرى كانت المدينة اليونانية تعتمد على مبدأ التماسك الرشيد بين الفرد والدولة ، وهو مبدأ كان مسلماً به ضمناً وإن لم يتحقق . وبما أن هذا المبدأ كان مسلماً به ضمناً فقد أصبح من الأيسر للتفكير الواعي أن يتجه إلى حل مشكلة التماسك السياسي .

وثمة نواح أخرى جعلت وجود الدويلات الإغريقية *City-states* يشكل أساساً للفكر السياسي ، فلم تكن هذه الدويلات في حالة جمود كدول العالم الشرقي ، بل كان لديها مبدأ النمو وتعرضت لدورة من التغيرات ، فيما عدا مدينة إسبرطة فهي وحدها في العالم اليوناني التي احتفظت بتقليد ثابت من الاستمرار المتصل في نظام الحكم ، أما المدن الأخرى فقد تطورت وفق نظام يكاد يكون واحداً في كل مكان ، من الملكية إلى حكم الأرستقراطية ، ومن حكم الأرستقراطية إلى الحكم الفردي المطلق ، ومن الحكم الفردي المطلق إلى الديمقراطية . ولا بد أن هذه التغيرات قد ساعدت على نمو الفكر السياسي من ناحيتين ، ففي المقام الأول كان من شأنها تجميع عدد من الحقائق تصلح أساساً للبحث والاستقصاء ، فبدلاً من أن يكون هناك دستور من نوع واحد ، اشتمل تاريخ البلاد على دساتير مختلفة جاء كل منها عقب الآخر ، وإذا كان وجود دستور من نوع واحد مدعاة إلى جمود

التفكير فإن ظهور دساتير متعاقبة لابد من أن يوحى بالنقاش والمقارنة (١) ، بل يمكن أن يقال إن آخر هذه الدساتير مشجع على نمو الفكر السياسي بطريق مباشر أكثر من غيره ، ذلك أن حكم الأرستقراطية لم يستسلم للحكم الديمقراطي دون كفاح ، كما أن الديمقراطية كان عليها أن تحافظ على كيائها ضد ما يطالب به طبقات الأثرياء والنبلاء من حقوق ، فرغم أن النبلاء قد تدرأ بما كان لهم من مركز شرعى ممتاز إلا أنهم ظلوا محتفظين بالامتيازات الاجتماعية التى اكتسبوها بحكم ثرائهم ونشأتهم ، لأن تقدم اليونان من الناحية الاقتصادية لم يرد من ثرائهم فحسب بل رفع مكانتهم الاجتماعية أيضاً ، ولهذا كان نمو نفوذهم الاجتماعى أكثر من معوض لهم عما فقدوا من حقوق شرعية ، وأصبح على الكثرة الشعبية رغم ما اكتسبته من مساواة قانونية أن تكافح التفوق الذى كانت القلة تتمتع به من الناحية الفعلية بحكم ثرائها ونشأتها وثقافتها . ولقد برز هذا الكفاح فى محيط النظريات كما ظهر فى الحياة الواقعية ، فكان من السهل على القلة أن تتحدث عن حقوق الملكية والنشأة ، وكان على الكثرة أن تجد لهذا جواباً فلسفياً . ولقد قيل إن الميثافيزيما لا ضرورة لها لولا وجود ميثافيزيقا من النوع السيئ ، وبالمثل يمكن القول بأن وجود النظرية السياسية فى بلاد اليونان يرجع إلى ضرورة تصحيح نظرية كانت سائدة فعلاً ، وأن الفكر السياسى بدأ بمجرد أن حاولت الكثرة من الشعب أن تفند بالحجة ما كانت الأرستقراطية تدعيه لنفسها من مكانة . ومنذ بدء القرن السادس إلى نهاية القرن السابع — من سولون وثيوجنيس إلى أفلاطون وأرسطو — كان الفصل بين حقوق القلة الرشيدة الفاضلة وحقوق الكثرة الشعبية هو العنصر الرئيسى فى التفكير اليونانى . وفى عبارة موجزة كان

---

(١) إن مشكلة تصنيف الدساتير وهى تتضمن المقارنة حتماً كان لها مكانها فى تفكير هيودوت (الكتاب الثالث ، نبذة ٨٠ — ٨٢) ، وقد أصبحت منذ ذلك الوقت ركناً فى الأبحاث اليونانية .

النزاع بين القلة والكثرة دافعاً لنمو النظرية السياسية في اليونان كما كانت الثورات الشعبية ضد الملكية في العصور الحديثة هي مصدر نظريات سياسية كـنظرية العقد الاجتماعي ، أو على الأقل شجعت على ظهورها . ويجب أن نذكر أخيراً أن الديمقراطية في حد ذاتها هي الحكم عن طريق المناقشة ، هي اعتبار الكلمة أداة للحكم ؛ إذ تطرح كل المسائل في حلبة النقاش للفصل فيها ؛ وفي تلك الحلبة ، تستطيع فكرة وإعية أن تلهم أخرى . ومن خلال المناقشات المستمرة للتفاصيل السياسية كان من الطبيعي أن يرتفع المواطنون اليونانيون في مدنهم الديمقراطية إلى مناقشة المبادئ السياسية كما ارتفع الجنود الديمقراطيون في جيش كرومول عن مناقشة المرتبات وتفاصيل الساعة إلى مناقشة الأمور الجوهرية في المجتمع السياسي .

والديمقراطية لا تستطيع البقاء في جو من التقاليد الموروثة التي لا تفسر لها ، بل تعيش في جو طليق من الفكر المتوثب ، ولا شك أن مناقشة المبادئ أمر جوهري في حياة الديمقراطية لا يقل أهمية عن مناقشة السياسة ، ولا يسع أي قارئ لكتابات المؤرخ ثوكديديس إلا الدهشة لما جرى في تاريخه على السنة المتحدتين الديمقراطيين في صحائفه من فهم وواع للبادئ ، سواء كان المتحدث هو أثيناجوراس في سرقسطه أو كليون في أثينا أو مبعوثو وفد أثينا إلى ميلوس .

ولم يقتصر أثر نظام الدولة الإغريقية على أنه زود اليونان بحقائق تاريخية تمكنهم من المقارنة والمناقشة ، فمن طبيعة هذا النظام أنه لم تكن هناك دولة واحدة بل عدة دويلات . وقد وجدت في بلاد اليونان في أي وقت معين عدة دويلات مختلفة ، وهي ليست موجودة في نفس الوقت فحسب ، ولكنها كانت على علاقة وثيقة ببعضها البعض . ولم يكن في وسع الناس ، إلا أن يسألوا أنفسهم عن المعنى الحقيقي للدولة لأنهم كانوا يشاهدون مثل هذه التفسيرات المختلفة سائدة . وكان لابد لهم أن يسألوا أنفسهم عن كون المواطن الحقيقي ما دامت كل من أثينا وطيبة وإسبرطة

تتحم أن يكون لمواطنها مؤهلات معينة تختلف عن مؤهلات المواطن في المدن الأخرى . وبنوع خاص برز سؤال وجد له سحره الغريب عن أفضل أنواع الحكومات ؟ وأى الأشكال القائمة هو الأقرب إلى السكال ؟ وإلى أى مدى تبتعد الدول الأخرى عن هذا المستوى ؟ .

ولما كانت الدول القائمة فعلاً بهذه الكثرة المتنوعة فتد شعر الناس بحاجة ملحة إلى فكرة عن الدولة التي تعتبر مثلاً أعلى بحيث تصبح قياساً يمكنهم من ترتيب الدول القائمة وفهمها . وهذا البحث عن المثل الأعلى كان طبيعياً أكثر لأن هذه الدول المختلفة لم تقتصر الفروق بينها على الفروق الدستورية بالمعنى الحديث لهذه الكلمة بل كانت بينها اختلافات من حيث الطباع والهدف الأخلاقي ، وهي اختلافات أساسية أكثر من الأولى وأعظم عمقاً (١) . ثم إن حجم دويلة المدينة وما يترتب عليه من توثيق الصلة بين الناس في حياتهم كان حافزاً على بحث رأى محلي يتسم بالاحترام والملازمة . وكان لكل من هذه المدن الصغيرة طابعها وقد استطاعت كل منها خلال تاريخها أن تطور شريعة للسلوك خاصة بها (٢) . ومثل هذا السلوك ، قهره وتسانده قوة الرأى العام التي خلقتة . ولما كان هذا الرأى العام قوياً ومركزاً أصبح الوطأة على كل فرد بصورة ليس في مقدورنا تخيلها . ذلك أنه مادام كل فرد يعرف جاره ( وهذا أحد الشروط التي يفرضها أرسطو

---

(١) وعرض أرسطو لهذا الأمر وكان من رأيه أن هذه الاختلافات دستورية ، لأن الدستور في نظره يمثل الهدف الأخلاقي للدولة كما أنه أسلوب للحياة .

(٢) هناك أشياء مادية تظهر أن كل دولة كانت فريدة في نوعها . كان لكل مدينة مستقلة أساليبها في تشكيل الأواني وتلوينها ومميزاتها الخاصة في الملابس والأحذية وألوان طعامها وشرابها التقليدية . كما كان لكل منها « مدرستها » الخاصة للفنون والحرف كما كان لها لهجتها الخاصة وطريقتها في الكتابة — وكذلك كان لكل منها آلهتها الخاصة ودستورها .

للمدينة ( . ومادام يعنيه سلوك جاره أصبح من الصعب على أى إنسان أن يخرج على عادات مدينته وطابع حياتها . وكانت المدينة تشكل كائناً أخلاقياً له طابعه الإصلاحي الخاص به ، وكان أعضاؤها ، كما يتضح من مرثية بركليس ، على وعى بشخصية مدينتهم ، وفي مقدورهم عقد المقارنة بين طابعها وطابع المدن الأخرى (١) . وهكذا نما وعى سياسى فى الدول الإغريقية ، فكانت كل منها تشعر بأنها كل مكتمل ولها حياة أخلاقية من صنعها وهى دعامتها ، وكانت تعبر عن هذا المعنى فى مفهومها عن الاكتفاء الذاتى لكل وحدة سياسية ، ومادامت كل منها تتمتع بهذا الاكتفاء الذاتى كان لها حق حكم الذاتى ، أى أن الحكم الذاتى كان نتيجة حتمية للكفاية الذاتية ، وكلا التعبيرين فى عرف الإغريق التقليدى يكاد يحمل نفس المعنى ، فلاحظ أن يناقش الناس قيمة كل من هذه الأنماط المتميزة ، أو أن يبرز الشعور السياسى بالشخصية المنفصلة فى محيط التفكير السياسى .

وهكذا ترى أن الأحوال السياسية فى دولة المدينة اليونانية كانت مدعاة إلى نمو الفكر السياسى لأن المدينة كانت فى المقام الأول مجتمعاً يتمتع بالحكم الذاتى وتتطلب العلاقة بينه وبين أعضائه قدراً من البحث ، ولأن المدينة مرت فى عملية نمو زودتها بالحقائق اللازمة وكانت فى آخر مراحلها حافزاً على التفكير . وأخيراً لأن وجود أنواع مختلفة من المدن فى وقت واحد كل منها على وعى

---

(١) يقول ثوكديدس ( الكتاب الثانى ، ٢٧ مترجمة زمرن ، الكتاب عينه ، ص ١٩٧ ) :  
« إن حكومتنا ليست صمورة من حكومات جيراننا ، كما أن تدربينا العسكرى يختلف عن تدرب خصومنا »  
وكذلك تعليمنا .. ونحن نختلف عن الدول الأخرى فى أننا لا نعتبر الرجل الذى يتأى بنفسه .  
عن الحياة العامة رجلاً « هادئاً » بل نعتبره « عديم النفع » . ويهمنى أن تناقش بأشخاصنا فى  
عناية كل المسائل السياسية . وقد عرف عنا أننا من أعظم المخاطرين فى الأعمال مع شدة الروية .  
قبل المخاطرة .. كما أننا على النقيض من سائر البشر فى فعل الخير ، فنحن نحفظ بأصدقائنا  
لا بقبول المعروف بل بإسدائه .. وليست هناك مدينة أخرى فى الوقت الحالى تتقدم نحو  
الاختبار بمثل هذه العظمة التى لم يعلم الناس بها من قبل . »



بشخصيتها دعا إلى المقارنة بين الأنواع والبحث عن المثل الأعلى . غير أن الفكر السياسي الذي تناول بالبحث المدينة اليونانية كان لابد أن يتأثر بلون الظروف . الخاصة أراياها ، فالمدينة polis كانت مجتمعاً أخلاقياً ، ولهذا عندما تناول اليونانيون علم السياسة فيما يختص بهذا المجتمع أصبح هذا العلم في أيديهم بنوع خاص وبصورة مؤكدة علماً أخلاقياً . فكان أرسطو يرى أن المستور هو الدولة ، وأن الدستور ليس ترتيباً للوظائف ، فحسب بل هو أسلوب للحياة ، فهو أكثر من أن يكون ميلاً تشريعياً إنه كذلك روح أخلاقية . وهذا في الحقيقة هو لبه ومعناه . الجوهري ، ولهذا يجب على المفكر إذا ما تعرض للدولة أن يتناول موضوعه من وجهة نظر أخلاقية ، فلا يتحدث عن علم السياسة بأسلوب الفقه القانوني كما حاول ذلك جيل متأخر تتلذذ على روما بل بأسلوب الفلسفة الأخلاقية<sup>(١)</sup> . فيجب عليه أن يسأل : ما الهدف الذي يتحتم على الدولة أن تسعى إليه ؟ وما الوسائل التي يجب أن تأخذ بها لكي تعيش حياة سليمة تصل إلى الروح الأخلاقية الحقبة . وينبغي ألا يسأل عما إذا كان الأصوب أن تكون السلطة السياسية مركزة أو مقسمة ، أو يبحث في الحقوق الشرعية أو توزيع الضرائب ، بل يجب أن يذكر أنه يتناول مجتمعاً أخلاقياً أكثر منه مجتمعاً قانونياً ، وأن عليه تبعاً لذلك أن يناقش الأوجه المختلفة لحياة هذا المجتمع الأخلاقية . أي أن علم السياسة بالنسبة له يجب أن يتناول أخلاق مجتمع بأسره يتناسك بسبب هدف أخلاقي مشترك ، ويجب أن يحدد هذا العلم خير هذا المجتمع ، والبناء الاجتماعي الكفيل بتحقيقه .

---

(١) قد يقال إن علم السياسة كان دائماً يأخذ عباراته من دراسات أخرى كعلم الأخلاق أو علم الفقه القانوني أو علم الحياة . أما اليونان فقد تناولوا علم السياسة دائماً بأسلوب علم الأخلاق

هناك الخير على أحسن وجه ، وطريقة العمل التي تمكن من الحصول على هذا الخير في أفضل صورة .

وهكذا يرى أرسطو أنه لا يوجد فرق أساسي بين علم الأخلاق وعلم السياسة إذًا فهم على هذا النحو ، فخير الفرد وخير المجتمع هما من ناحية المثل الأعلى شيء واحد ، والفضيلة التي يتحل بها الفرد هي أيضاً فضيلة المجتمع ، وعلى هذا يرى أرسطو أن علم السياسة كعلم يتناول مجتمعات أخلاقياً بأسره يسعى إلى الخير الكامل والذي لا يمكن تحقيقه إلا بالعمل المشترك ، هو علم الأخلاق في أسمى صورته ، فهو علم يبحث في واجب الإنسان كله ، واجب الإنسان في بيبته وإكمال فعاله وعلاقاته ، وليس لدى أرسطو كلمة أو فكرة عن علم الأخلاق كعلم مستقل . وتأليفه رسالة عن الأخلاق غير رسالته عن السياسة ليس معناه أنه يخصص لعلم السياسة مكاناً منفصلاً ، بل كل ما يعنيه أنه يفصل بين الفضيلة كحالة سيكولوجية ساكنة في الفرد ، والفضيلة كطاقة متحركة للإنسان في المجتمع (١) . وعلى هذا يرى أرسطو أن هناك وحدة بين علم السياسة والفلسفة الأخلاقية ووحدة بين هذين العالين وعلم الفقه القانوني ، لأن الشريعة الأخلاقية للدولة هي نفسها القانون أو الصواب ، كما أنه لا يوجد أي تمييز بين نظرية القانون المدني ونظرية القانون الأخلاقي . وعلى هذا يكون علم السياسة مثلث المواضيع ، فهو نظرية للدولة وللكنه أيضاً نظرية للأخلاق ونظرية للقانون ، أي أنه يشتغل على موضوعين انتزعا منه منذ ذلك الحين وأصبح كل منهما يعالج على أنه مجال قائم بذاته .

ومن مفهوم علم السياسة هذا تظهر فروق معينة بين التفكير السياسي اليوناني وأسايلبنا الفكرية الحديثة ، ففكرة أن الدولة هيئة أخلاقية تسعى إلى الفضيلة تتضمن فكرة عن علاقات الدولة بالفرد تختلف عن أكثر الأفكار السارية

---

(١) وفي الوقت عينه لا بد من التسلية بأن الأجزاء ٤ ، ٥ ، ٦ من كتاب « السياسة » يحتوي على معالجة واقعية للسياسة منفصلة عن الأخلاق .

في الوقت الحاضر ، ورغم أن اليوناني كما قلنا كان يرى أن قيمته بقدر ما يستحق في المجتمع الذي يعيش فيه ، ورغم أنه كان يعتبر نفسه قوة في تقرير أى عمل في هذا المجتمع ، فمع كل هذا فإن فكرة الفرد في الفكر السياسي اليوناني ليست بارزة ؛ وفكرة الحقوق لا تكاد تظهر عند اليونان ، وربما كان السبب الحقيقي أن الفرد كان يشعر بما له من نفوذ في حياة الكل ولهذا لم يحاول تأكيد أية حقوق ضد هذا الكل . وبما أن قيمته الاجتماعية أكسبته اطمئناناً فإنه لم يكن في حاجة إلى الاهتمام بشخصه . ولهذا فإن الفكر الإغريقي ، استناداً إلى وجهة النظر الأخلاقية ، وإلى فكرة أن الدولة هيئة أخلاقية ، كان يسلم دائماً بوجود تضامن يبدو غير مألوف في نظر الفكر الحديث . وكان الفرد والدولة من حيث هدفهما الأخلاقي شيئاً واحداً إلى درجة أن الدولة كان المفروض فيها أن تمارس قدراً من النفوذ يبدو لنا غريباً ، وكانت تباشر هذا النفوذ فعلاً . وبالنسبة لأفلاطون وأرسطو على السواء كانت مهمة الدولة هي الاستزادة من الخير ، أى أنهما يبدآن بالكل ثم يبحثان عن الوسائل التي يستعان بها فرض حياة هذا الكل وهدفه على الفرد ، أما الفكر الحديث فإنه يرى أن مهمة الدولة سلبية ؛ أى أن وظيفتها هي إزالة العوائق القائمة في سبيل الحياة الأخلاقية ( أكثر منها إيجاد الحافز لهذه الحياة ) . فنحن نبدأ بالفرد ونعتبر أن له حقوقاً ( في أكثر الأحيان لا تتوقف على اعتراف المجتمع بها ) ، ثم نتوقع من الدولة أن تضمن هذه الحقوق ؛ وبهذه نحقق شروط النمو التلقائي للأخلاق . وبهذه لا يكون عمل الدولة باعثاً على إدخال قدر كبير من الآلية في حياة أعضائها ، فشعارنا هو أن الأفضل للإنسان أن يفعل نصف الخير مدفوعاً بما في داخله من أن يفعل الخير كله مضطراً أمام قوة خارجية . أما اليونان فلم يكن لديهم إلا القليل من هذا الاهتمام وقلما كانوا يفكرون في قدسية الحقوق ، بل إن أفلاطون كان على استعداد لإلغاء هذه الحقوق ، ولو أن أرسطو كان في هذا الشأن أكثر محافظة ويؤيد الحقوق إذا ما ثبت أنها حقوق مكتسبة يساندها العرف ( كما أنه في مسألة الرق كان يؤيد شيئاً خاطئاً ) ، وهكذا كان طابع

الفكر السياسى اليونانى هو الرغبة فى أن يكون للدولة مجال التصرف ، ومحاولة رسم خطوط هذا المجال، أكثر من أن يكون طابعه وضع حدود انطاق تدخلها.

ومن المتعذر أن يختلف الوضع فيما يختص بنظرية تتعلق بدويلة المدينة الإغريقية . ويجب أن نذكر دائماً أن هذه الدويلة لم تعرف أية تفرقة بين الدولة والكنيسة ، إذ كانت الديانة اليونانية ، فيما عدا الأسرار ، وعبادة شعبية مظهرية خارجية ، ولم يكن فى اليونان كهانة منفصلة كما كان الحال فى رومة . ومع أن عبادة أبولون إله داني كانت منتشرة ، وكان لها فى أوائل القرن السادس أثر فى تشجيع أسلوب معين للحياة ، وفى نشر الفكرة اليونانية المعروفة عن عدم الإفراط فى أى شئ ، مع كل هذا فإن أبولون لم يكن له كهنة إلا فى داني ولم تجتمع لعبادته كنيسة منظمة فى أى مكان آخر . وكان لكل مدينة عبادة أو عدة عبادات خاصة بها ، وأهم ركن من أركان هذه العبادة هو الاحتفال المظهرى الخارجى . ولم يكن للديانة الإغريقية بوجه عام تأثير روحى يوجه حياة الفرد الداخلية ، بل كانت مسألة قرابين وضحايا ، وعلى كل فرد أن يتقدم لمدينته — كما نستطيع أن نقول (لا لآلهته) — فروض الولاء الدينى التى تتكون من أداء الشعائر والطقوس كما يجب ، ولم يكن الضلال سوى خطيئة تختلف عن أداء هذه الشعائر ، والموطن أن يعبد آلهة أخرى غير الآلهة التى تعترف بها الدولة ، ولكن الشئ الذى يجب ألا يفعله هو أن يغفل عبادة تلك الآلهة التى ارتفعت الدولة عبادتها . وفى عبارة موجزة كانت خصائص الحياة الدينية فى بلاد اليونان هى الشعائر الخارجية والطابع المحلى لتلك الشعائر . ويعنى كل مجتمع بشعائره

---

(١) لا يمكن أن نذكر أن أفلاطون وأكثر منه أرسطو كان ليهما فكرة عن الحقوق . وقد تضمن هذه الفكرة كما سنرى رأيهما التيلولوجى عن العالم .

[Teleology تعنى أن لكل شئ سبباً] (المترجم)

المحلية قدر عنايته بشئون العامة بل وبنفس الأسلوب . فالدين وجه من وجوه الحياة السياسية لمجتمع سياسى ؛ أى أنه لم يكن حياة أخرى ؛ ولم يترتب عليه تحويل المجتمع السياسى إلى مجتمع من نوع آخر . ولم يحدد مجال المدينة اليونانية بوجود هيئة تدعى أنها مساوية المدينة أو أسمى منها ، كما أن المدينة لم تكن على استعداد لأن تترك لمثل هذه الهيئة نشر الأخلاق أو التماس الجزاء الذى يعتمد عليه ما تتطوى عليه هذه الأخلاق من أسس سليمة . ولما كانت المدينة هى الكنيسة وهى الدولة كان لزاماً عليها أن تكبح جماح الخطيئة الأصلية — وقد اقتصرت وظيفة الدولة وفق نظريات العصور الوسطى على ذلك — كما تهدى إلى الطريق القويم ، وهذا واجب الكنيسة طبقاً للنظرية نفسها .

فنظرية الدولة اليونانية إذن هى نظرية تتقبل فى يسر عمل الدولة كاملاً . وتدرس بنوع خاص الوسائل السليمة لمباشرة هذا التصرف ، فهى نظرية من وضع المشرع وموجهة إليه . وفى اعتقاد اليونان أن اختلاف دولهم بعضها عن بعض فى الطابع والصفات هو من عمل الحكماء أمثال لوكورجوس وسولون الذين صاغوا القوالب التى انصبت فيها بعد ذلك حياة زملائهم بصفة دائمة . وربما كان جزء كبير من اعتقادهم هذا غير مطابق للتاريخ . فقصة تشريع لوكورجوس من المحتمل أن تكون اختلاقاً ظهر فى القرن الرابع ، لأن القانون الإسبرطى لا يعدو أن يكون تماثيل وعادات صارمة أخذها المجتمع عن الأقدمين ، وقانون كهذا غير مدون إلا فى صدور الناس كما هو شأن الدين ، لم يكن من وضع شخص واحد بل نما خلال حياة أجيال عدة (١) . أما فى المدن الأخرى

---

(١) اعترض بعض نقاد النسخة الأصلية من هذا الكتاب على اقتراح ورد فيه أن فكرة اليونانيين عن المشرع ترجع بعض الشيء إلى « غريزة طبيعية عامة تدفع الناس إلى أن ينسبوا إلى أعظم أبناء الشعب ذلك العمل الذى هو فى واقع الأمر عملية بطيئة يقوم بها عقل الشعب =

فقد كان الناس أكثر مرونة ، وكثيراً ما انصرف الخلق اليونانى المتقلب ، بصورة سريعة وإن لم تكن دائمة ، إلى نشاط متعدد الأشكال يغذيه ذكاء منظم.. ولقد كان اسولون تأثيره فى أثينا ، ومن بعض النواحي تعتبر أعمال كليستينيس Cleisthenes أكثر خلباً للألباب من اسولون ، وعلى أى حال فإن كليستينيس يصدق عليه القول « إن مشرعى اليونان يستخدمون المسطرة والفرجار » كاللهندس المعماري ، ذلك أنه عالج مشاكل الحياة فى أثينا وفق النظام المترى كما يقال ، فقسم الشعب إلى عشر قبائل وقسم السنة إلى عشرة شهور وبذلك تمكن من حل تلك المشاكل حلاً محدداً من الناحية الحسابية ، وما يصدق على أثينا يصدق أيضاً على الكثير من المستعمرات اليونانية ، فالمستعمرات كانت أرضاً جديدة وحقولاً جديدة يجرى فيها اليونان ما كان محبباً لديهم من تجارب ، وإذا ما حدث أن كان مستوطنو المستعمرة من بلاد مختلفة كما كانت الحال فى أغلب الأحيان ، كان لا بد من إصدار نوع من التعليمات المكتوبة لحسم النزاع بينهم ، فلا عجب إذن أن تلازم صورة المشرع عقول المفكرين السياسيين ، فيتخيلون أنفسهم

---

== نفسه == . والدارسون لتاريخ إنجلترا ليس غريباً عليهم تلك الأسطورة التى استطاعت أن تدخل فى الأذهان أن ( ألفرد ) Alfred هو الذى وضع النظم الإنجليزية كنظام الحلفين والمقاطعات . غير أنى كنت مخطئاً فى الإقلال من أهمية المشرع أو الحكيم فى تاريخ اليونان ، ولقد غيرت المتن . ومن الوجهة الأخرى فإن العبارة المقتبسة هنا ( من مؤلف الأستاذ فيلاموكت سابق الذكر ص ٨٠ ) تعزز ما قلته بعض الشيء . وما زلت ميلاً إلى الاعتقاد بأن « الطابع الفنى لليونانيين كان يتطلب أن تبدو نظمهم من عمل يد واحدة » وأضيف أننا نعتمد فى معلوماتنا عن المشرعين على مصادر متأخرة كانت تأخذ بفكرة « البحث عن الرجل » والمشرع الوحيد فى العصور الحديثة وهو « جري بنثام » لم يكن لمجهوداته إلا القليل من الثمر . فقد طلب الإمبراطور إسكندر الأول مساعدته فى إصلاح القانون الروسى .

وكذلك قدم بنثام مساعدته فى عمل مماثل لهذا إلى ملك بافاريا . وفى تاريخ لاحق خاطب ثوار اليونان مشعراً بالمسكية ، كما قدم إلى محمد على مشروعاً للدستور . ومن الصعب أن قرر مدى النتيجة الإيجابية لهذا النوع من تبادل الحملات « [ ص ١١ من مؤلف مرتاج Preface to Bentham's Fragment of Gov. ] .

مقننين يرسمون كماول تتاج لأفكارهم مخططاً كاملاً لما يجب أن يكون ، ثم يوضحون بعد ذلك الخطوط العريضة السليمة لإعادة بناء ما هو موجود فعلاً لو أنهم فشلوا في بلوغ المثل الأعلى ، وفي تصورهم أنه ما دام الماضي هو من صنع مشرع عاش فعلاً ، فإن الفيلسوف في مقدوره صبغ الحاضر وتشكيل الأمور وفق مشيئته كما فعل المشرع فيما مضى . فهناك دائماً ذلك الاتجاه العملي في الفكر السياسى اليونانى ، وافتد قصد بالرسائل التى أبرزت هذا الاتجاه أن تكون مراجع فى أيدي الساسة شأنها فى ذلك شأن كتاب « الأمير » لماكيافلى ، وكان هذا بنوع خاص هدف أفلاطون الذى كان من ولائه لعقلية أستاذه سقراط أنه جعل الهدف الدائم لعرفته أن تنتقل إلى حيز العمل ، بل إنه حاول أن يترجم فلسفته بنفسه إلى أعمال فيستحث أحد الطغاه إلى تحقيق الآمال التى احتواها « كتاب الجمهورية » ، كما أننا نغمت أرسطو حقه إذا غاب عنا أنه أيضاً قصد بكتابه « السياسة » أن يكون رائداً للمشرعين يساعدهم على صنع أو تحسين الدول التى يهمهم أمرها أو يمكنهم على أية حال من المحافظة على سلامتها .

غير أن الأمر إذا كان على هذه الصورة ، فقد يقول سائل : « أليس علم السياسة اليونانى فناً أكثر منه علماً ؟ » وإذا كان هدفه إحداث بعض التغير فى الموضوع الذى يدرسه فهل من الممكن أن يكون علماً ، والعلم بطبيعته لا يسعى إلا للوصول إلى الحقيقة فيما يختص بموضوع بحث معين ؟ ولكن نزيل هذه الصعوبة يجب أن نعلم أن العلوم التى تبحث فى عمل العقل البشرى سواء كان فى مجال الفكر أو فى مجال العمل لها وجه مزدوج ، فعلوم المنطق والأخلاق والسياسة تحاول تقرير القوانين التى يعمل العقل وفقاً لها فى مجالاتها المتعددة ، ويحل كل منها مادته لكي يحدد القضايا العامة التى يمكن وضعها فيما يختص بطبيعة هذه المادة . غير أن فهم القوانين التى يعمل العقل بمقتضاها لا يقتصر على وضع قوانين فى صورة قضايا عامة ، بل يمتد أيضاً إلى صياغة قوانين فى صورة قواعد تنظيمية ،

فالكشف عملية التفكير المنطقي هو أيضاً تقنين يوضح الأساليب السليمة للتفكير ، ومن السهل أن يغالى فى سلطة القانون الذى يصدر على هذا النحو ، وأن تحصر عملية الفكر فى نطاق ضيق تحت تأثير قواعد منطق شكلى ، وفى مثل هذه الحالة من المحتم أن يحدث رد فعل ضد هذه الناحية الديكتاتورية من علم التفكير . ولا شك أن لهذا العلم ناحية ديكتاتورية وهى تتمثل فى العلوم التى تتناول عمل الإنسان . والقضايا التى تصدق على عمل الإنسان فى مجاله السياسى هى أيضاً قواعد يسير عليها الإنسان فى هذا العمل ، لأن الموضوع الذى تصدق عليه هذه القضايا هو الإنسان الطبيعى السليم شأنها فى ذلك شأن قضايا علم المنطق التى تصدق على الفكر الطبيعى المنتظم . بناء على هذا فإن قضايا مثل « إن هدف الدولة هو رفاهية مواطنيها ، أو « إن العدالة تعنى متابلة الخير بالخير والشر بالشر » يمكن كتابتها بصيغة الأمر كما يمكن كتابتها بصيغة الإثبات ، فنقول ( يجب ) على الدولة أن تسعى إلى خير مواطنيها بأصدق وأكمل معانى الكلمة ، ( ويجب ألا ) يكون هدفها الزور أو السلطان أو المساواة ، ( ويتحتم ) على الدولة أن تمنح الشرف والمركز لأولئك الذين منحوها الفضيحة التى تنمى هدفها ، ( ويجب ) عليها ألا تمنع فى مراكز السلطة الأثرياء لمجرد أنهم أثرياء أو الزمراء لمجرد أنهم فتراء . ولقد ركز اليونان تفكيرهم السياسى أكثر ما يكون على هذا الوجه الديكتاتورى (١) من العلم فكاتبوا علم السياسة فى صيغة الأمر ، غير أن هذا لا يعنى أنهم نسوا صيغة الإثبات ، فقد كان من رأى أرسطو أن هدف علم السياسة هو القدرة على معرفة الحقيقة وتوضيحها ، رغم أنه بوجه عام كان يعبر عن آرائه بصيغة الأمر ، ورغم

---

(١) يقول الأستاذ برنت Burnet فى ص ١٢ من كتابه « الفلسفة اليونانية » إن الفلسفة اليونانية بوجه عام كانت مجهوداً بذل لإشباع ما نسمه الغريزة الدينية . وتمحضت هذه الفلسفة عن أسلوب للحياة كان الفيلسوف يرى من واجبه أن يشرحه لجامعة من تلاميذه أحياناً أو للجنس البشرى كله أحياناً أخرى . وكان هدف الفيلسوف أن يكون له نفوذ اجتماعى لأن يحبوا حياة التأمل أو حياة الفضيلة الشخصية .



أنه بتقسيمه العلم إلى نظري وعمل وبوضعه علم السياسة في التسمي العمل قد أكد  
قيمة هذا العلم كوجه لتصرفات الإنسان .

عرفنا الآن الخصائص الرئيسية للفكر السياسي الذي أتتجه الدولة اليونانية ،  
فهو فكر رأى في الدولة هيئة أخلاقية ولهذا عالج موضوعه من وجهة نظر  
الأخلاق ، وهو فكر وثيق الصلة بالناحية العملية إلى درجة أنه اعتبر نفسه دائماً  
دراسة عمالية في المقام الأول . وثمة ناحية من نواحي السياسة اليونانية مازالت  
لها أهمية عظيمة في تقريرنا لما جرى عليه الفكر السياسي اليوناني ، وهي باثولوجية  
الدولة لا فيزيولوجيتها ، وهي ناحية كان لها أثر أكبر في تحديد خط سير الفكر  
السياسي لأن هذا الفكر كان عملياً وعلاجياً . اليونان على حد تعبير هيجل لم  
يفرقوا قط في وضوح كاف بين المجتمع والدولة ، بين مجموعة الطبقات الاقتصادية  
التي تشكل الكل الاجتماعي بما تسهم به من مختلف الأعمال وهي في الوقت عينه  
غارقة في مصالحها الفردية ، وبين السلطة المحايدة غير المنحازة التي للحاكم بوصفه  
فيصل يصحح فردية المجتمع في ضوء الصالح العام الذي يمثله متجسداً في شخصه .  
ويتوقف الشيء الكثير على التفريق بين الدولة والمجتمع ، وعلى إبعاد السلطة التي  
تتولى تصحيح الأمور والتوسط بين الأطراف المختلفة عن نفوذ المصالح الخاصة  
لرقابتها وتحفظ بناتها وسلامتها . ومازالت الدولة الحديثة كالدولة القديمة معنية  
بالحفاظ على هذا التفريق وهذا البناء ، إذ الخطر قائم دائماً من أن طبقة اجتماعية  
أو مصلحة اقتصادية توثب ببناء الدولة ، وتتولى على سلطات الحكومة إقوتوجها  
إلى منفعتها الخاصة ، ومن الوجهة الأخرى هناك خطر دائم من أن تصاب الدولة  
بالتصلب فتصبح قشرة متحجرة تصطف على ماتحتها تحول دون النمو الطليق للمجتمع  
كما كان الحال في الأيام الأخيرة للإمبراطورية الرومانية عندما كانت بعض هيئات  
المجتمع كجالس المدن والجمعيات خاضعة لإشراف وتنظيم صارمين . ويمكن  
التفريق بين الدولة والمجتمع بصورة أخرى غير تلك التي رأها هيجل ، فبدلاً من  
أن يعتبر المجتمع مجموعة من الطبقات الاقتصادية المتنافسة ، وتعتبر الدولة وحدة

سامية المتنام تلو عما بين هذه الطبقات من فوارق وتولى تذويها ، بدلا من هذا  
يمكن اعتبار المجتمع ميداناً للتعاون الاختياري المتنوع ، واعتبار الدولة منظمة :  
تتولى بالضرورة سلطة الإكبار الذى يفرض على الكل دون تمييز (١) ، ومن  
وجهة النظر هذه يكون من واجب المجتمع أن يعدل بتصرفاته من عمل  
الحكومة ، ومن واجب الحكومة أن تستجيب إلى التغيرات الاجتماعية الجديدة .  
ولقد جاء هذا التعديل أو هذه الاستجابة بصورة طبيعية فى مجتمع سياسى حر  
كالمجتمع اليونانى ، ذلك أن المجتمع والدولة كان بينهما تفاعل ، فالرأى الاجتماعى  
من الناحية الأولى أكسب العمل السياسى حياة وقوة ، ومن الناحية الأخرى فإن  
إمكان التعبير عن هذا الرأى الاجتماعى بعمل سياسى جعله حقيقة واقعة . وفى  
إيجاز كانت الروح الديمقراطية فعالة ، وعند ما تصف هذه الروح بالنشاط  
والفاعلية فإن الرأى الاجتماعى الحر والهيئات الاجتماعية تستطيع دائماً أن تؤثر  
فى حياة الدولة .

ولم يكن الخطر الحقيقى الذى واجه العالم الإغريق هو أن تسعى الدولة إلى  
كبت المجتمع ، بل أن تتمكن المصالح الاجتماعية الشريرة من إفساد الدولة ، فهذا  
الإفساد هو طاعون السياسة الذى قد يهاجم دولا عظمت حديثاً ، لأن ضخامة  
حجمها واتساعها يجعل من السهل على « جهاز الإفساد » أن يستخدم نظامه فى  
سرية وفاعلية أكثر . غير أنه يبدو أن الدولة اليونانية كانت بنوع خاص  
عرضة لهذا المرض ، فالمدينة التى تكون حكومتها على معرفة برعاياها تلبس  
مصالحهم وعواطفهم وفى مقدورها كما يلو لها أن تدفع بهذه المصالح إلى الأمام  
أو أن تقيم فى سبيلها العراقيل ، مثل هذه المدينة لا يمكن أن تتوقع حكومة محايده .

---

(١) التفرقة التى يراها هيجل تؤدى إلى اشتراكية الدولة ، أما التفرقة الأخرى فإنها  
تؤدى إلى الاشتراكية النفاية .

ولما كانت المدينة اليونانية محدودة المساحة فإنها لم تستطع أن توجد حكومة تتسم وتبتعد عن فعل المؤثرات الاجتماعية ، ولم يكن في متمدورها أن تخصص جهازاً سياسياً يملؤه الحماس لأداء مهمته الخاصة<sup>(١)</sup> ، فالجمع والدولة كانا في هذا الوضع شيئاً واحداً ولا مجال للتفريق بينهما . والنظرية اليونانية نفسها الخاصة بالدولة الموزعة ، توضح هذه النقطة ، لأن هذه النظرية تفترض مقدماً أن السلطة السياسية يجب أن تمنح إما إلى كل طبقة من الطبقات الاجتماعية بنسبة ما تساهم به من أعمال ، وإما إلى طبقة واحدة على اعتبار أنها تؤدي أجل الخدمات ، وعلى ذلك تكون نظرية اليونان السياسية رغم إلمامها بفكرة أن هدف كل جماعة سياسية هو الصالح العام ، قد أخفقت في تصور الجهاز المناسب الذي يستطيع تحقيق هذا الصالح العام تصوراً تاماً ، بل كانت تتحسس طريقها دائماً نحو ذلك يحفزها إليه تلك الشرور التي خلقها عدم وجوده ، وكانت هذه الشرور واقعة فعلاً ، فإذا كان الناس من الوجهة النظرية يستهدفون العدالة في توزيع المناصب بين الطبقات المختلفة ، فإنهم من الناحية الفعلية كانوا يجعلون من السلطة السياسية جائزة تحصل عليها الطبقة الأقوى ثم تستخدمها لخدمة مصالحها بعد انتصارها ، وعلى هذا أصبحت السياسة بحلول القرن الرابع نوعاً من الكفاح وصارت السلطة السياسية مبعث شقاق يتنافس عليها الأغنياء والفقراء ، وترتب على ذلك أن شغل الفكر السياسي بمشكلة إيجاد نظام للتوفيق بين الطبقات كما كانت الحال في عصر نظام الحظر التجاري Mercantile System<sup>(٢)</sup> قبل آدم سميث حين كان علم الاقتصاد السياسي معزياً بإيجاد نظام يؤدي إلى إحداث انسجام بين

(١) هذا النقد الموجه إلى المدينة اليونانية *polis* يجب تعديله عند تطبيقه على إسبرطة ، لأن إسبرطة كانت في أعظم عصورها .

(٢) نظام كان يقضى بتشجيع التصدير والحد من الاستيراد كي يكون الميزان التجاري في صالح الدولة المصدرة . . .

عنصر الإنتاج المختلفة ، وإلى حماية الصناعة والزراعة على السواء بحيث لا تفضل إحداها على حساب ضرر يصيب الأخرى . ولقد حاول أفلاطون تحقيق هذا التوفيق بين المصالح في « الجمهورية » بنطاق طبقة متخصصة من الحكام تفصل عن سواها وفق نظام شيوعي ، وكان قصده من هذه المحاولة أن يفرق بين الدولة والمجتمع من ناحية ، ويوجد جوازاً يحقق الصالح العام من ناحية أخرى . وقد سار أرسطو نحو الهدف نفسه ولكن بوسائل مختلفة: وخلافاً لما رأى أفلاطون ، الذي كان يسعى إلى إقامة حاكم من البشر تكون له السيادة ، اتجه أرسطو إلى فكرة القانون الذي يتف على الحياد ولا يتأثر بالأحاسيس ، ومع ذلك فقد كان يعلم أنه لا غنى عن الإنسان في تنفيذ القانون ، وأن طريقة تنفيذ القوانين هي التي تكسبها قيمتها ، ولهذا رأى في الطبقة المتوسطة وسيطاً وحكماً بين الأحزاب المتنازعة ، فإذا ما بقيت الطبقة العليا والطبقة الدنيا بمنأى عن الحكم وظلت للطبقة الوسطى اليد العليا ، فإن اشتراكها في مصالح الطبقتين الآخرين واحتفاظها بالسيادة هو ضمان لوجود نظام يوفق بين المصالح ، وبهذا يجد الصالح العام الجهاز الذي يستطيع تحقيق هذا النظام (١) .

إن الدولة اليونانية وظروف حياتها العامة كانت حتى الآن موضع نظرنا على اعتبار أنها كانت المادة التي شغلت الفكر السياسي الذي أفلح في التنسيق بينهما وبين ما وصل إليه من نتائج . غير أننا يجب أن نلاحظ في خاتمة المقال أن دوتين بنوع خاص كاتا مركز اهتمام أفلاطون وأرسطو وساعدتا على تقرير

---

(١) إن النهج الذي سار عليه أرسطو في مدينته المثالية يختلف عن هذا الوضع . فتحقيق عدم التحيز والحاجة إنما يجيء بالحق كل المواطنين (لكنهم كانوا نجبة أرستقراطية) في خدمة الحكومة .

أد الطريقة الموضحة هنا فهي التي تنطبق على الدولة أو الحكومة دون المثالية .

نظريتهما ، هاتان الدولتان هما أثينا وإسبرطة ، والأولى منهما في اقام الأول وبصورة أخص . ففي هذه المدينة قضى الفيلسوفان أحسن فترة من حياتهما فكان من الطبيعي أن تنصرف ملاحظتهما إلى الظروف الأثينية . غير أن مجرد وجود حقائق كهذه ليس وحده الذي جعل فلسفتيهما السياسية هي فلسفة أثينا ، بل سبب ذلك أن أثينا كان فيها حياة سياسية على درجة كبيرة من التقدم ، بكل أجهزتها المناسبة المنظمة التي كانت إذ ذاك قد بلغت أوج الوعي الذاتي . وسواء أعجب الفلاسفة بهذا التطور أو لم يعجبوا فإنهم وجدوا أمامهم أمثلة مكتملة كاملة في نوعها تصلح لدراستهم ، وسواء لقيت نظريتهما صدى في نفوسهم أو كان الحال غير ذلك فإنها كانت نظرية جديدة بالبحث ، فالحرية هنا كانت حقاً يولد مع الإنسان ، حرية فهمها الناس على أنها حق الحياة كما يحبون فيما يختص بشؤونهم الاجتماعية ، كما أنها سيادة الأكثرية في المسائل السياسية . وكانت المساواة هي كلمة السر ، ومعناها في نظرهم المساواة بين الجميع أمام القانون ، المساواة في تجيل واحترام الجميع . والمساواة في حرية الكلام ولم تغب الثقافة عن نظرهم ، فأثينا كانت تفخر بأنها دولة الثقافة ، وكانت تضع نواحي اهتمامها المتنوعة المتعددة الجوانب في منابيل الولاء الوثيق للحرب الذي اختصت به إسبرطة . ومع ذلك فإن إسبرطة كانت تهتم بالفيلسوف لأنها الوحيدة بين الدول اليونانية التي نفذت نظاماً للتدريب يحتفظ لها د بطابع ، دستوراً ، ولأنها بهذه الوسيلة استطاعت تعاليم كل فرد إسبرطى أن يعتبر نفسه جزءاً من كيان الدولة . هنا وجد مبدأ نفذ تنفيذاً كاملاً وفق منطق دقيق لا هوادة فيه ، الأمر الذي أجبر الفيلسوف على الإعجاب بهذه الدولة الفيلسوفة التي ضربت مثلاً حياً فعلاً في مسألة تعنى الكثير في نظر اليوناني ، وهي الشعور بوجود حقيقة عند الناس . وإذا ما فاخرت أثينا بثقاتها فإن إسبرطة تستطيع المفاخرة بجودة حكمها ، أما ثبات والدستور الإسبرطى الذي ظل في منأى عن العواصف مئات السنين ، فإنه كان شيئاً غريباً

كل الغرابة في نظر الآثني المتنوع الثقافة . فلا عجب إذن أن تكون ديموقراطية أفلاطون ، إلى حد ما رسالة موجزة تميل إلى النظام الإسبرطي تنقد أثينا وتشيد بمنطق إسبرطة وتدريبها وبإخضاعها للفرد للدولة . وفي رأى أفلاطون أن أثينا ارتكبت إثمًا باقتدارها إلى التدريب في الشؤون السياسية لأن ذلك أفسد سياستها ، وأنها ارتكبت خطيئة أكبر لأن روح الانانية طغت على سياستها ، فالفرد في مطالبته بحرية ومساواة زائفتين قد وضع نفسه ضد الدولة . وفي تصور أفلاطون أن خلاص أثينا وخلاص اليونان إنما يمكن في اتباع المثل الإسبرطي إلى حد تدريب المواطن على الأقل على عملية غرس روح الواجب نحو الدولة في نفسه . إلا أن إسبرطة هي الأخرى لها أخطاؤها التي لم تغب عن بصيرة أفلاطون والتي شهر بها أرسطو على نحو لا ذع ، ذلك أن المبدأ الذي اتخذته لنفسها كان من أضييق المبادئ ، إذ جعلت الضر في الحرب هو الهدف والغاية من وجودها ، أما التدريب الذي كانت تقوم به فإنه لم ينتج إلا شخصيات محدودة الأفق عاجزة عن النمو ، بل إن الولاء المتطرف للدولة كان شيئاً ظاهرياً يخفى وراءه قدراً غير قليل من إشباع الأهواء الذاتية ، وعلى هذا يكون الأمر في حاجة إلى مزج الخلق الآثني المتسح الأفق بالخلق الإسبرطي المركز فينتج من هذا المزج يوناني مثالي ، كما أن المدينة المثالية يجب أن توفق بين حرية التعبير التي بلغها الفرد في أثينا وبين النظام والوحدة اللذين كانت الدولة تنهضهما في إسبرطة .

\* \* \*

لا يمكن الفصل بين أية فلسفة سياسية وبيئتها التاريخية ، وأكثر المؤلفات العظيمة التي كتبها المفكرون السياسيون ، مثل كتاب الأمير لماكيافلي والليفيانان لهوبز والعقد الاجتماعي لروسو ما هي إلا رسائل سياسية تناول فيها أصحابها أحوالاً كانت سائدة في عصورهم . ولقد ظهرت هذه النزعة بصورة أقوى

بقى أفلاطون وأرسطو لأنهما يشعران أن علم السياسة شيء عملي علاجي ، وكانت  
فلسفتيهما مستمدة من اليونان وموجهة إلى اليونان ، وظل الحال كذلك حتى  
تلاشت الدويلات اليونانية في إمبراطورية متمدونيا ، وعندئذ فقط ظهرت  
تجربة من نوع جديد أكثر شها بتجربتنا ، فأوحت إلى الرواقيين والكلبيين  
Cynics بنظرية سياسية تتقبلها العقلية الحديثة في سهولة أكثر ، ومن جهة  
أخرى يجب ألا نغالي في القول بأن نظرية أفلاطون وأرسطو السياسية كانت  
نسبية ، فمع أن هذه النظرية في واقع الأمر كان صاحبها يتصدان بها العالم  
اليوناني وكان لها تأثير عملي عليه كما سنرى ، إلا أنها حقاً ومن بعض الوجوه  
لم تصل إلى مدى الحقائق الواقعية لهذا العالم ، كما أنها من نواح أخرى تجاوزت  
حدود التجربة اليونانية ، فأفلاطون وأرسطو على السواء يريان في الدولة منظمة  
تعليمية على نمط المدارس الفلسفية التي كانا يدرسان بها ، ولم يتدر أي منهما  
قيمة المثل الأعلى الذي كانت أثينا تهدف إليه أيام بركليس مع أنه أعم من ذلك  
وأكثر غنى ، ثم إن كليهما ( وعلى الأخص أرسطو ) أخفقا في فهم نزعة العالم  
اليوناني إلى وحدة سياسية أكثر اتساعاً من المدينة ، وهي نزعة تجلت في  
الإمبراطورية الآلينية ثم في اتحاد بيوشيا الفدرالي Boetian Fed. ، ومن هنا  
يمكن القول بأن الفيلسوفين عجزا عن تجاوز حدود المدينة . ومن جهة أخرى نرى  
أفلاطون في « جمهوريته » يتخيل مثلاً أعلى يجاوز حدود زمانه ؛ بل وربما  
يجاوز حدود كل العصور ، كما نرى أرسطو على صفحات « السياسة » ، وهي أكثر  
الترانوا واقعية من « الجمهورية » ، يرسم صورة لنمو المواطن من الناحيتين الجسمية  
والعقلية إذا ما تعهدته الدولة بعنايتها وتشجيعها ، وهو بهذا يخلق في أجواء  
أكثر ارتفاعاً من مستوى التجربة اليونانية . ومع كل هذا فإن نظرية اليونان  
السياسية لم تستمد كل مادتها من العصور التي كانوا يعيشون فيها بل استمدتها من مادة  
البشرية عامة ، وسوف تبقى المثل العليا التي وصلت إليها تلك النظرية مثلاً عليا  
لللبشرية بمعناها الواسع . كما أنها ليست غريبة علينا حتى في نواحيها الخاصة

والفردية ، ومع أنه حقيق أن النظرية السياسية تختلف باختلاف الدولة ،  
فنظرية أرسطو عن الكفاية الذاتية للدينة تغاير نظرية دانتى عن الإمبراطورية  
العالمية ، وهذه بدورها شيء آخر غير نظرية هوبز عن الدولة القومية ، مع كل  
هذا فإن نظرية السياسة فى مختلف تغيراتها لها وحدة جوهرية ، فهى تعنى دائماً  
بالمشكلة نفسها — مشكلة علاقات الإنسان بالدولة التى يعيش فيها . وحتى إذا  
كانت الفلسفة اليونانية هى فلسفة اليونان وموجهة اليهم ، إلا أن اليونانى  
لا يعدو أن يكون إنساناً ، ومدينته لا تعدو أن تكون دولة ، كما أن نظرية  
اليونانى ومدينته فى كل عناصرها الأساسية هى نظرية الإنسان والدولة ، وهى  
نظرية صادقة على مر الزمن . وقد يكون القالب الذى تصب فيه من طراز قديم  
غير أن مادة البناء واحدة دائماً . ولهذا لا ندرس فلسفة الدولة اليونانية على  
اعتبار أنها موضوع له أهمية تاريخية ، بل ندرسها كشئ مازلنا نتحرك ونعيش  
فيه . ولقد كانت الدولة اليونانية شيئاً غير الدولة القومية التى نراها الآن ، غير  
أن وجه الخلاف الوحيد بينهما هو أنها كانت نمطاً من الشئ نفسه أعظم تركيزاً  
وأشد حيوية ؛ إذ كان الفرد فيما يشعر فى سهولة أكثر وفى وضوح أكثر أنه  
جزء من الدولة ، لأن حجمها ونظام حكومتها كانا يشجعان على وجود هذا  
الشعور . فنحن إذ ندرس الدولة اليونانية إنما ندرس المثل الأعلى للدولة  
الحديثة ، ندرس شيئاً هو جزء من الحاضر كما هو جزء من الماضى لأنه فى  
عناصره الجوهرية يتصف بالخلود .

ولقد قيل إن التاريخ كله هو تاريخ معاصر ، فنحن عندما ندرس التاريخ فإنما  
نحاول فهم أنفسنا ، ولكى نحصل على هذه المعرفة نسعى إلى تبين الحفرة التى  
أخرجتنا والصخر الذى نحتنا منه ، ولا يوجد تاريخ أكثر أهمية بالنسبة لنا  
أو أقرب عصرنا إلينا من تاريخ اليونان ، فنحن كما نحن — إلى حد كبير جداً —  
لأنهم وصلوا إلى ما وصلوا إليه ، وإنه لتناقض ظاهرى فيه الكثير



من الصحة أن تاريخ أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد أحدث من تاريخ أوروبا في القرن الثامن عشر بعد الميلاد ، فالرجل الإنجليزي يجد في مرثية بركليس ما هو أقرب إلى نفسه مما يجد في مذكرات فردريك الأكبر ، كما أن مشكلات المواطنين من اليونان تحرك مشاعرنا اليوم لأنها مشاكلنا الخاصة ، وهي مشاكلنا الخاصة لأن تجربة اليونان قد نفذت إلى نفوسنا واندجبت في كيانتنا .

واليونان إلى حد كبير هم المادة التي صنعت منها دنيانا الحاضرة ونفوسنا الحالية ، ولا يعني هذا فقط ... أن أسس هذه الدنيا قد وضعت في ذلك العصر البعيد ، وأتينا سلالة هؤلاء القوم ، ولا يعني كذلك أننا ورثة مجهودات أسلافنا فحسب ، بل واقع الأمر أننا اليونان ، ... كيانتنا الحالي هو وليد أفكارهم وأعمالهم وتجاربهم ، دنيانا هي دنيانهم في مرحلة لاحقة من مراحل تطورهم يتوقف البتة ، تطور واحد لا شبيه له (١) .

---

(١) ص . ٧٢ من كتاب « وحدة الحضارة الغربية » للبروفسور J. A. Smith  
"The Unity of Western Civilization"



## الفصل الثاني:

---

### الدولة اليونانية:



### الخصائص العامة للدولة اليونانية :

كانت المدينة هي وحدة الحياة السياسية في اليونان وفي إيطاليا على السواء خلال الأزمنة القديمة . وكان الناس « حيوانات سياسية » بمعنى أنهم أعضاء بمدينة من المدن . ومع أن المدينة بمرور الزمن شتمتها وحدة أكبر في عهد الإمبراطورية المقدونية والإمبراطورية الرومانية ، إلا أن هذا الاندماج لم يقض على شخصيتها ، بل ظلت مركزاً للولاء ونظاماً للحكم تجتذب نحوها إخلاص مواطنيها وتبعث فيهم الرغبة في العطاء ، واستمرت تباشر مهامها مع المهام الكبرى للحياة السياسية الأوسع مدى ، لا على أساس أنها أقل شأنًا ، بل جنباً إلى جنب مع تلك الحياة التي طوتها تحت لوائها . حقيقة أن المدينة كانت شيئاً غريباً غير معروف في كثير من أنحاء اليونان ، فسكان أيتوليا مثلاً كانوا في أيام أرسطو يعيشون حياة قبلية في قرى لا حصون فيها ، ومع ذلك فإن الحياة المدنية كانت هي الحياة العادية الطبيعية للرجل اليوناني ؛ ولأنه كان يعرف هذه الحقيقة استطاع أن يفرق بين حضارته الخاصة ، وهي حضارة المدينة ، وحضارة الكلبيين أو الجرمان الذين كانوا يعيشون في الريف والذين كانوا ذوي حضارة قبلية ( Èvros ) والفرق بين حياة المدينة في بلاد اليونان وحياة الريف في أوروبا الشمالية خلال العصور القديمة له ما يشبه إبان العصور الوسطى في الفرق بين حياة المدينة في إيطاليا التي ظلت منذ العصور القديمة بلداً يتألف من المدن ، وبين الحياة التي كان يغلب عليها الطابع الريفي في إنجلترا وفرنسا وألمانيا ، والحق أنه من الطبيعي أن تقارن بين المدن الإيطالية في العصور الوسطى والمدن

اليونانية في العصور القديمة ، وهي مقارنة سوف نعود إليها على هذه الصفحات (١) .  
فالمدينة اليونانية كثيلتها الإيطالية في العصور الوسطى هي الوحدة الواحدة للحياة ، وهي مركز كل المهن ؛ تجمع بين زراعة الحبوب والزيتون وصناعة الجلود والفخار ، وهي مأوى جميع الطبقات يعيش فيها السادة من ملاك الأرض مع صغار التجار وأصحاب الحرف ، ومن هذه الحقيقة الجوهرية تنبع الخصائص الرئيسية للمدينة اليونانية . فإذا كانت المدينة موطن أدب السلوك والتمدن الذي اشتقت منه كلمة المدينة فهي أيضاً موطن أروع المظاهر الريفية ؛ يقول أحد الكتاب الفرنسيين :

« يتخلل قصص أرسطوفانيس الكوميديّة ، رائحة الأجران فعلى قيد خطوات من أسوار أثينا ترى بساتين الزيتون الملتوى وحدائق الكروم والحقول المزروعة ، وعلى مرمى البصر من المدينة توجد مراعى الأغنام يتعهد فيها الرعاة قطعانهم . ولقد ظلت الزراعة مهنة اليونان الوحيدة خلال قرون عدة حتى بدأت التجارة والصناعة قرب مطلع القرن السابع ، وحتى بعد ذلك بقي التقليد قائماً ، إن الزراعة هي المهنة الوحيدة المناسبة للواطن اليوناني .

« يشترك أرسطو وأرسطوفانيس (٢) وإله داني في اعتقادهم بأن الزراعة هي الأساس الوحيد السليم للحياة من الوجهتين الطبيعية والسياسية ، وفي مواضع

---

(١) وجه الأستاذ فيلامووتر في كتابه سابق الذكر ص ٧٩ الأظار إلى هذا التشابه ، فيقول :

« إن طغاة إيطاليا يشبهون كل الشبه طغاة اليونان ، كما أن عصورها البارزة هذه تشابه أيضاً في حقيقة معينة ، وهي أنه رغم ما كان فيها من منازعات عنيفة أدت إلى هلاك الكثير من الأفراد ، فإن التقدم العام في النواحي الروحية والمادية كان تقدماً قوياً ، ولم يترتب على ما حدث في تلك العصور من صدمات إلا أنها أ كسبت الحياة اندفاعاً وغنى وأ كسبت الناس شجاعة أعظم ومرحاً أكثر . وفي كلا العصرين بلغ فن البناء عظمة ونضرة تثير إعجابنا دائماً . وفي كليهما نجد التقشف والتصوف يسيران جنباً إلى جنب مع الاستسلام إلى شبهات الجسد وحب الذات البالغ حد التهور » .

(٢) ص ٦٣ من كتاب فيلامووتر سابق الذكر .

كثيرة من كتاب السياسة يظهر أرسطو الكثير من طبيعة الرجل الريفي ؛ فإذا ما تحدث عن الاقتصاد تراه يقرر أن الزراعة هي الطريقة الوحيدة الطبيعية للتملك ؛ وهو يشعر باحتقار لمهنة أصحاب الحرف وتجار التجزئة ؛ وهو احتقار لا تكاد تؤيده حقائق الحياة اليونانية بل ربما كان رجعا من بعض الوجوه إلى تميزه للزراعة وإلى فكرة فلسفية كانت متسلطة على عقله . والديموقراطية التي تلقى أعظم قبول لديه هي ديموقراطية الفلاحين ؛ فإذا ما قسم الأرض في دولته المشالية بين مواطنيها فإنه لا ينسى أن يعطي لكل مواطن قطعتين من الأرض واحدة منهما قريبة من المدينة والأخرى في الريف (١). وإذا ما تحدث عن نظرية الشيوعية فإن المشكلة الوحيدة التي يتعرض لها هي ما إذا كانت ( الأرض ) في مجتمع المدينة تخضع لنظام الشيوع أو ينفرد كل بملكه .

وربما كان أرسطو في هذا الشأن ينادي بمبدأ لاشك في أنه محافظ ؛ وعلى أية حال فإن أثينا بحلول القرن الخامس كانت قد التزمت ، اقتصاداً أثينياً ، يقوم على بيع ما تستطيع بيعه وشراء ما لا بد لها من شرائه ؛ وذلك اضالة لإنتاجها الزراعي ونمو سكانها . وكانت منذ عهد سولون تشجع الإنتاج الصناعي حتى يتوافر لديها ما تصدره ؛ ومنذ القرن السادس بدأت تعتمد إلى حد كبير على الواردات الأجنبية . والحق أن الدولة اليونانية لم تكن من الوجهة الاقتصادية ذات اكتفاء ذاتي بالقدر الذي يرضى أرسطو ، ولكنها من الوجهة الأخرى كانت تتمتع بما هو أحسن من ذلك ، إذ كانت موطناً لنشاط منوع تحتل فيه الصناعة والتجارة مقاماً إلى جوار الزراعة ، ولما كانت مكاناً تلتقي فيه كل المهن على صعيد مشترك ، أصبحت أيضاً ( وهذه خاصية

أساسية ) مولناً لحياة مشتركة وموطناً لاتحاد بين طبقات المجتمع . ولم يكن هناك فاصل طبيعي بين منزل النبل وكوخ الأجير ، كما أن الأحوال المأخوية جعلت الحياة إلى حد كبير حياة خلاء في الهواء الطلق ، فكان الناس يتقابل بعضهم بعضاً ويتبادلون الأحاديث ويشتررون ما يريدون في الأسواق ، ويمارسون الألعاب في الملاعب الرياضية العامة (١) أو ساحات الألعاب الشعبية ، فإذا نزل المطر اتجهوا إلى الطرقات المغطاة التي كانت شائعة في أكثر المدن اليونانية . وكانت تلك الأسواق والملاعب الرياضية والطرقات مراكز الفكر في المدينة ، فإذا ما تقابل الناس بعد ذلك في المجالس السياسية لدراسة الأمور فإنما يتعرضون لتسوية مسائل ناقضوها من قبل وكونوا عنها رأياً في هذه المراكز الفكرية كلها . وهكذا ترى أن المدينة لم تكن وحدة حكومية لحسب بل كانت بالإضافة إلى ذلك منتدى ، ولم تكن متمتعة بالحكم الذاتي من الوجهة السياسية لحسب ، بل كانت إلى جانب ذلك تمارس حرية واسعة في النقاش الاجتماعي جعلت الحكم الذاتي فيها شيئاً ممكناً . ولم يكن للبيت في نظر اليونان مثل أهميته في نظرنا ، بل كانوا يعطون أهمية أكبر بكثير على حياة الخلاء في الأسواق ؛ وفي حياة كهذه يكثر اتصال الناس ببعضهم ببعض ؛ ويتقابل أعضاء من كل الطبقات لتبادل الأحاديث ؛ وهنا وجدت المثل العليا الديموقراطية المساواة وحرية الكلام تربة طبيعية نبتت فيها جذورها ؛ فكنت ترى جماعات المتحدثين وحلقات المناقشة تجتمع يوماً بعد يوم ؛ ومن الطبيعي أن تكون شئون المجتمع هي الموضوع البارز في هذه المناقشات المفتوحة والأحاديث العامة ؛ كما أن

---

(١) كانت الملاعب الرياضية في أثينا أيام أرسطو خارج الأسوار (نيومان Politics ، ص ٤١٥) وكثيراً ما كانت توجد داخل المدينة كما في اسبرطة ، كما كان هناك ملعب رياضي داخل السوق في سرقسطة (نيومان ، الكتاب نفسه ، ١ ، ص ٣٣٨) ويحبد أفلاطون وأرسطو النوع الأخير .



هذا الوضع يمكن الناس من معرفة بعضهم البعض معرفة وثيقة ؛ فالمنافسات المشتركة التي تجرى في الأسواق ؛ وممارسة التمرينات الرياضية المشتركة في حلبات المصارعة كانت تمكن الناس من معرفة التهمة الحقيقية لكل منهم . مثل هذا المجتمع هو الأمل والاساس للنظرية فلاسفة اليونان ؛ وعن مجتمع كهذا يتحدث أرسطو عندما يريد توزيع الوظائف في المجتمع على أساس الجدارة ، لأن المعرفة المتبادلة بالشخصيات هي أمر ضروري للمواطنين عندما يريدون إصدار قرارات تخص العدالة ، وعندما يرغبون توزيع المناصب وفق مبدأ الجدارة توزيعاً سليماً . ومثل هذا المجتمع أيضاً هو الذي يفكر فيه أرسطو عندما يبرر حق الجماهير في السلطة السياسية على اعتبار أن الجماهير أقدر على الحكم من النخبة القليلة ؛ لأن بعض الناس يرون جانباً ؛ والبعض يرون جانباً آخر ؛ أما الجماعة كلها معاً فإنها ترى كل الجوانب (١) .

وثمة خاصية أخيرة تميز بها الدولة اليونانية ، وهي خاصية مترتبة على ما قلناه الآن ، فالدولة من حيث الامتداد لا تعدو أن تكون مدينة أو قل إنها قسم من مدينة ، ومن السهل أن نرد ذلك إلى الأحوال الجغرافية ، غير أن سهولة التعليل الجغرافي لا يعنى أنه تعاليل صحيح . فالظروف الجغرافية قد قسمت اليونان إلى أجزاء صغيرة تفصلها عن بعضها البعض خلجان من البحر وسلاسل من الجبال العالية ، كل هذا حقيقى ، غير أن الإنسان لا يأخذ الصورة التي يكون عليها بفعل العوامل الجغرافية ، بل بتأثير العوامل الروحية . فشعور اليونان بقومية مشتركة كان كفيلاً بأن يدفعهم إلى تكوين دولة أكبر من دويلاتهم ، لو لم يكن لديهم شعور أقوى من ذلك بقيمة الحياة المشتركة التي يحبونها وبالحاجة إلى تنظيم

---

(١) السياسة لأرسطو ، ١٣٢٦ ، ب ١٤ - ١٦ ( ١٣٤٤ ، ٧ ) ، ١٢٨١ ، ب ٧ - ٩ ( ٣٤١١ ، ٣ ) .

مدنى يمكنهم من تحقيق هذه الحياة . والدولة اليونانية لم تكن حقيقة جغرافية بل هى البيئة الروحية اللازمة لمجتمع يعيش على المناقشة ويجدد أكسير الحياة فى الأحاديث المشتركة التى يتبادلها الناس علانية ، ويشعر بضرورة تحويل النقاش والكلام إلى عمل جماعى عن طريق المساهمة فى وزن الأمور والحكم الذاتى المشترك . وكان اليونان يحسون إحساساً عميقاً بوحدتهم ، ويعلمون « أنهم شعب من أصل واحد وذو لغة واحدة يشترك فى أماكن العبادة وتقديم الذبايح ويتفق فى أساليب الحياة وعاداتها » (١) . وكان فى مقدورهم أن يفرقوا بين أنفسهم وبين البرابرة على أساس أنهم جنس ذو خصائص مشتركة ، وكان أرسطو يرى أن الجنس الهللىنى هو الوسط النهي بين شعوب أوروبا الشمالية وشعوب آسيا ، ولهذا يظل حراً ويتمتع بأحسن أنواع الحكم ، ولو أنه وجد حكومة واحدة . لاستطاع سيادة العالم » (٢) . غير أن هناك شيئاً له دلالاته فى قول أرسطو إن اليونان يتمتعون بأحسن أنواع الحكم بين سائر الشعوب بينما يقرر فى الوقت نفسه إنهم يفتقرون إلى حكومة موحدة ، فعاشتهم فى المدن هى التى منحتهم أحسن أنواع الحكم ، كما أن افتقارهم إلى الحكومة الموحدة يرجع إلى السبب عينه . والواقع أنهم يعرفون الثمن الذى يدفعون مقابل حكوماتهم القومية ، وكانوا بوجه عام يدفعونه راضين مبهجين ، وقلبا شعروا بذلك الدافع القوى الذى تشعر به الشعوب الحديثة نحو تحقيق وحدة قومية عن طريق إقامة حكومة قومية مشتركة . ومع أن بعض الأشخاص أمثال إيسوقراط كانوا يسمعون نداء الإمبراطورية ويشعرون أن اليونان إن تحتل « مكانها اللائق » أو « تؤدى رسالتها فى الشرق ، إلا إذا حققت أول ما تحقق نوعاً من الوحدة القومية ، فى ظل

---

(١) هيرودوت - الكتاب الثامن ص ١٤٤ .

(٢) السياسة لأرسطو ، ١٣٢٧ ، ب ٢٩ - ٣٣ (٧ - ٧ ، ٣) ..

شكل من أشكال الملكية ، إلا أن هؤلاء كانوا قلة لا يمثلون روح عصرهم ، أما أفلاطون وأرسطو وهما الفيلسوفان اللذان أنجبتهما المدينة اليونانية فهما أيضا فيلسوفا السياسة اليونانية الحقيقية . ولنا أن تسمى هذه المدينة دولة صغيرة ، وهى كذلك من حيث الحجم ، غير أن قلة من الدول شغلت مثل هذا الحيز الفسيح فى ملكة العقل ، وقلة من الدول كشفت عن عظمة الروح الإنسانية مثلما فعلت بعض مدن اليونان القديمة . ويجب أن نعرف أن هناك ناحية عكسية تقابل ذلك الذى حققه اليونان من مجيد الأعمال ، ذلك أن النزاع دب بين المدن اليونانية ، ورغم قوة الحياة المشتركة وعمقها فى كل منها ، أو قل بسبب هذه القوة وهذا العمق ، وقعت كل مدينة على حدة فريسة للخلافات الداخلية ، وكانت نتيجة ذلك حدوث انقسام فى الوقت الذى ظهرت فيه على مسرح الحوادث دولة كبرى فى الشمال تحت إمرة فيليب المقدونى . ولقد كان اليونان على بينة من نقطة ضعفهم هذه ، غير أنهم تمسكوا بمثلهم الأعلى ، وظلت الدولة والمدينة بالنسبة لهم اصطلاحين مترادفين حتى انتهى عصرهم المجيد . ولم يعرف فلاسفتهم دولة من طراز غير المدينة polis ، أما القبيلة Ethos فإنها ليست دولة بل على أحسن تقدير أسس بدائية لدولة ، فإن تجمعت مدن فى صورة فيدرالية فإنها أيضا لا تكون دولة بل مجموعة رديئة من الدول . وإنك لترى أرسطو لا يذكر شيئاً للابتداء عن النظام الفيدرالى الشهير الذى كان قائماً فى يوشيا منذ منتصف القرن الخامس تقريباً حتى سنة ٣٨٧ ، مع أنه يبدو أن هذا النظام هو النموذج الذى صار على منواله فيليب عندما أعاد تنظيم اليونان فى مؤتمر كورنثة سنة ٣٣٨ (١) . كما أن أرسطو لا يذكر شيئاً عن الدولة الواسعة الرقعة التى قامت فى مقدونيا فى أيامه ، التى عاش فيها هو نفسه .

وليس هذا نوعاً من العجز عن الرؤية بل هو تساط فكرة عن نوع أسنى ،  
أو قل نوعاً كان يعتبر في نظرهم أسنى ، فاستبعدوا كل نوع سواه . ويجب أن  
نذكر ، إذا شئنا فهم تطور النظرية السياسية ، أن هذا النوع الاسمي كان عميق  
الجدور بحيث ظل باقياً مع قيام دول وإمبراطوريات مترامية الأطراف . فلم  
تدثر المدينة عندما دانت لمقدونيا أو لروما ، بل ظلت وحدة للحياة والحكم في  
هاتين الإمبراطوريتين . والواقع أن الإسكندر الأكبر وخلفاءه من بعده كانوا  
يقرون الولاء المزدوج من جانب مواطني المدن العديدة التي خضعت لهم ،  
ولاء وطنياً للمدينة من ناحية وولاء لأشخاصهم من الناحية الأخرى ، ثم  
فرضوا فوق الولاء القديم للمدينة ولاء شخصياً جديداً ، ولكي يحفظوا بهذا  
الولاء أقاموا من أنفسهم آلهة ، وعلى أساس هذا التأليه فرضوا على المدن  
عبادتهم . ومثل ذلك أن إمبراطورية السيلاموسيين في غرب آسيا كانت خلال  
القرنين الثالث والثاني إمبراطورية مدن إلى حد كبير ، وكانت كل مدينة  
أشبه شيء بدولة ، صاحب السيادة فيها ليس الملك ، أو قل ليس الملك حسب  
بل هيئة السكان الذين لهم حق الانتخاب مجتمعين في جمعية عامة . وكانت هذه  
الهيئة تسوس شئونها العامة بطريق المناقشة واتخاذ القرارات ، وبتفويض  
مجلس ومجموعة من الحكام مباشرة بعض الوظائف ، ويتبرر سيادتها الداخلية  
والخارجية (١) .

وكانت المدن تتكلم اللغة اليونانية كما أن قوانينها كانت يونانية ، وكذلك كان  
للسكان ملاعب رياضية يونانية . والمهم على هذه المدن هو الملك الذي كان  
يعتبر « إلهاً متجسماً » كما كان الملك اتيموخوس إيفانسان يتب نفسه ، وفي

وضعه هذا كان المواطنون يدينون له بولاء ثان ، فإذا ما تعارضت أوامره مع قوازينهم تحتم عليهم اعتبار هذا الولاء أسمى من ولايتهم لمدينهم . ولم يكن الملك نفسه مواطناً لأية مدينة بل كان خارج الجميع وفوق الجميع ، فهو على حد قول أرسطو « أشبه باله بين الناس » (١) ، والملك في هذا الوضع كان من بعض الوجوه إيداناً بمعنى الحاكم المؤله في العصور التالية . ورغم كل ذلك فقد بقيت المدينة كما هي ، نواة حقيقية للحياة في ظل كل الملوك السيلوسيديين .

وفي عهد الإمبراطورية الرومانية كانت المدينة اليونانية لا تزال قائمة ولا تزال نواة الحياة ، وبقيت كذلك حتى القرن الرابع الميلادي تقريباً . بل أن روما نفسها كانت مدينة تكونت منها دولة ، ثم اتخذ نمو الإمبراطورية الرومانية شكل اتحاد يضم مدناً أخرى في إيطاليا أولاً ثم في الأقاليم تحت لواء الدولة الأولى وهي روما . ولقد اتضح بعد ذلك أن دستور روما المدينة عاجز عن تحمل العبء الجديد فاضطرت الإمبراطورية الرومانية أن توجد ما سبق أن أوجده الإمبراطوريات المقدونية من قبل ، وهو الحاكم المؤله أو الإله قيصر الذي تستطيع كل مدن الإمبراطورية أن تعبد ، ومع ذلك فإن قيام الحاكم المؤله لم يحل دون نمو المدن في الإمبراطورية بل إنه على عكس ذلك ساعد على نموها . وظلت الدويلات القديمة في إيطاليا والشرق التابع لليونان باقية ، ثم أضيف إليها عدد آخر عندما تفككت الممالك إلى مدن ، أو عند ما تجوزت الوحدات القبلية الكلثية الموجودة غرباً في أسبانيا والغال وبريطانيا إلى هيئات مستقلة وأقيم فيها حكومة مدينة (٢) . وهنا نجد نوعين من الرعية أحدهما رعية المدينة المحلية والآخر هو الرعية الرومانية ، وهنا أيضاً لم تكن المواطنة المركزية

(١) السياسة لأرسطو ١٢٨٤ ١٠١ (٣ ، ١٢ ، ١٣) .

(٢) الجزء الثاني ص ١١١ من كتاب Der Untergang der antiken Welt تأليف Soock

مواطنة بقدر ما كانت ولاء شخصياً لحاكم مؤله ، وأصبحت المدينة أساس الإدارة المحلية ووحدتها الجهرية في بلاد الشرق وبلاد الغرب على السواء (١) . ومع أنه حقيقى أن روما فرضت دستوراً مدنياً موحداً من النوع الأولى جاركى يشبه دستورها فى عصور الجمهورية ، ومحوره الرئيسى مجلس شيوخ orda يتكون من موظفين سابقين (٢) ، إلا أن الحيوية المحلية لكل مدينة ظلت على قوتها فترة طويلة ، كما بقيت الخصائص القديمة للدولة قائمة فى مدن الإمبراطورية الرومانية . كذلك ظلت المنازعات المحلية على أشدها تجذب كل شىء إلى قلبها ، فترى الإمبراطور تراجان يرفض وجود فرقة حريق متطوعة فى نيقوميديا رغم أن حريقاً أظهر ضرورتها لأنه كان يرى أن نظامها سيضعف سلاحاً جديداً إلى المشاحنات السائدة فى المدينة (٣) . كذلك حدثت أيضاً منازعات قديمة بين المدينة وجاراتها ، فتجد المدن المتنافسة فى عهد سبتيميوس سيفيروس تزج بنفسها فى حرب أهلية تثير لب الإمبراطورية حتى تسوى منافساتها المحلية تحت الألوية المتعادية (٤) . وأخيراً فإن روح الولاء القديمة لمجتمع المدينة والغريزة القديمة الدافعة إلى البذل اصالح الشعب ظللتها مشاعر تعمر بها قلوب المواطنين ، فكان الأغنياء ينفقون أموالهم جيلاً بعد جيل إلى حد الإفلاس فى تزويد المواطنين الفقراء بالمأكل ووسائل الترفيه ، أو فى بناء الحمامات وإقامة المستشفيات لمصلحة المدن التى ينتمون إليها . وربما كان الدافع إلى ذلك فى أكثر الأحيان رغبتهم فى أن يتقام لهم التماثيل أو أن يشيعوا فى مواكب رسمية بعد موتهم ، ومع ذلك فإن فعالهم كانت دليلاً على أن الروح المدنية القديمة لا تئبنا لم تمت ، وأن النظره

---

(١) المرجع السابق ص ١١٢ - ١٦٤

(٢) » » ص ١٤٩ - ١٥٥

(٣) » » ص ١٥٩

(٤) » » ص ١١٤

نفسها إلى الحياة التي جعلت أثرياء الاثنينين ينفقون الأموال على إعداد الجوات  
أو تجهيز سفن القتال ، والتي ساعدت على بناء الأكروبول ، تلك النظرة نفسها  
كانت لا تزال قوة فعالة ، فالأغنياء ظلوا يشعرون ، كما علم أرسطو ، أن الثروة  
وإن كانت ملكية خاصة إلا أن الواجب أن تستغل للنفعة العامة ، يحوزها  
صاحبها كوديعة للجمتمع ، أما الفقراء فلأنهم كانوا يشعرون بأن لهم حقاً في  
أموال الأثرياء فقد ظلوا في مأمن من الثورات الشيوعية التي كان ممكناً أن  
يفجرها بؤس القرن الثالث الميلادي لولا وجود هذا الشعور<sup>(١)</sup> . غير أن هذه  
الأمور بدأت تتغير منذ نهاية القرن الثاني . ذلك أن نظام الحياة القديم كان  
يعتمد على شيئين ، أولهما فكرة أن المدينة هي دولة تستحق ولاء الإنسان ،  
وثانيهما الاعتقاد بأن الوظيفة التي تسند إلى الفرد في المدينة هي شرف له وليست  
عبئاً على كاهله *honos non onus* هذه الفكرة وهذا الاعتقاد بدأ في الزوال ، فالولاء  
تحول إلى الحكومة المركزية ، وسعى الناس إلى الحصول على مناصب مركزية كي  
ينالوا ما تغدقه عليهم من امتيازات وما تمنحهم إياه من إعفاءات . ثم أن إدارة  
الشئون المالية للمدينة لم تكن يوماً سليمة بمعنى الكلمة وساعد كرم الشعب  
وسخاؤه على هذا النوع من الفساد ، حتى إذا عمد الأباطرة بدافع من أحسن  
النوايا إلى تنظيم الشئون المالية المحلية اضطروا إلى التدخل في الحكم الذاتي الذي  
تمتع به المدن وإلى حرمان الحياة في هذه المدن من تلقائيتها ، وهنا أصبح المنصب  
عبئاً وهرع الناس من المدن إلى الريف هرباً من الوقوع تحت نير هذا العبء<sup>(٢)</sup> .

---

(١) المرجع السابق ص ١٥٥ - ١٥٨

(٢) يقول الأستاذ سيك Seck (الكتاب السابق ص ١٦٤ وما بعدها) إن قيام المسيحية  
كان له بعض العلاقة بتدهور الحياة في المدن . فقد اضطرر للشعور بالولاء السياسي للجمتمع ،  
وولت الصدقة مكان الإعانات التي كانت تدفعها الحكومة . وأصبح للأسقف مكاناً مرموقاً في  
المدينة بدلاً من الموظفين المدنيين .

وهكذا جاء القرن الرابع ليجد المدينة بين برائن الموت . إلا أن المدينة ظلت حتى هذا القرن مركزاً لحياة الناس ومبعثاً للوحى .

هكذا وعلى قدر ما يسمح به أقصر إيجاز كانت المدينة اليونانية ، وهكذا كان الدور الذى لعبته خلال ألف من الأعوام من القرن السابع قبل الميلاد إلى القرن الثالث بعد الميلاد . والآن يجب أن نتقل من دراسة الحالة التى كانت عليها إلى دراسة ما كان يعوزها . ومن السهل الوقوع فى أخطاء فى دراسة نظام كهذا نبعد عنا من الناحية الزمنية ويختلف عن نظامنا فى روحه ، وقد يساعدنا على تصحيح الأخطاء التى يسهل الانزلاق فيها أن ندرس ثلاث قضايا أو أن نوضح ثلاثة تناقضات . أولها أن المدينة لم تكن مدينة ، أو على أية حال لم تكن دائماً مدينة ، ومن المؤكد أنها لم تكن كذلك بالمعنى الذى نفهمه من هذه الكلمة ، وثانيهما أن المدينة لم تكن بالضرورة موطناً « للفراخ » ، كما أن حياة مواطنيها لم تقم على أساس الرق أو أن هؤلاء المواطنين كانوا يوزعون إلى احتقار العمل ، وآخرها أن المدينة لم تكن خلواً من المنظمات النيابية أو دون دراية بالجهاز السياسى المتصل بهذه المنظمات .

#### دويلات المدن والدويلات القبلية :

ولم تكن المدينة مدينة . والاعتبار الأول فى هذا الشأن أنها لم تكن كتلة من المباني أو مساحة تطبق عليها أوصاف المدينة ، فمدينة أثينا كانت تحتوى على عدد من السكان على وجه التقريب مثل سكان مدينة بريستول ( بين ٣٠٠.٠٠٠ ، ٤٠٠.٠٠٠ نسمة ) ، أما مساحتها فثل مساحة دريشر ، وكان

---

= غير أن نظام الضرائب الباهظة التى فرضها دقلديانوس والى وقت ثقلها على المدن بنوع خاص . وكانت الحكومة فى المسئولة عن جبايتها — كل هذا كان السبب الرئيسى فى القضاء على روح المدينة .



نصف السكان يطمنون في البلدة المركزية وهي قسيان ، وبها ميناء على البحر كما أن بها بلدة داخلية تبعد عن البحر بمقدار أربعة أميال ، أما النصف الثاني من الناس فكانوا يعيشون في الريف ، والمدينة ككل بما فيها الجزء الحضري والجزء الريفي كانت مقسمة إلى ما يترتب من مائة حتى ، ومع أن هذه الأحياء كانت موزعة توزيعاً ما كراً بين قبائل مختلفة على يد كليونيس ، ولم يحدث أبداً أن تكثفت طائفة متجاورة منها وكونت قبيلة ، إلا أن كلا منها كان مركز حياة محلية قوية وعضواً كثير النشاط في الحكومة المركزية ، وكان له جمعياته المحلية وموظفوه المنتخبون وبذلك استطاع كل حي إدارة ممتلكاته وممارسة احتفالاته الدينية ، ثم إن هذه الأقسام قد لعبت دوراً هاماً في الشؤون المركزية لأنها كانت تحتفظ بسجل للواطنين يقيد فيه كل مواطن عضواً من أعضاء الحي ، وتفرض الضرائب المباشرة عند الضرورة ، وأهم من هذا كله أنها كانت تترشح قوائم بأسماء المرشحين الذين يختار من بينهم المجلفون الأثينيون والمستشارون بطريق الاقتراع . والحق أن أثينا كانت من وجوه كثيرة ذات طابع خاص ، فقلة من المدن كان لها حياة محلية يمكن مقارنتها بحياة أحياء أثينا ، ومع أن إسبرطة مثلاً كانت دولة أوسع رقعة من أثينا ، إلا أن الأرض الإسبرطية كلها كانت خاضعة لمدينة إسبرطة نفسها . وهي مدينة تتكون من خمس قرى ظلت محتفظة بشيء من الوجود المستقل حتى بعد اتحادها . وكان لسكان المدينة نفسها وحدهم حقوق سياسية أما الباقون فإنهم كانوا في أوضاع متفاوتة من حيث الخضوع للمدينة ، فبعضهم (الجيران) Perioeci يباشرون شؤونهم المحلية دون أن يكون لهم صوت في الحكومة المركزية ، أما الأكثرية (هيلوت) Helots فقد كانوا عبيداً يفلحون أرض سادتهم في المدينة في مقابل جزء من المحصول . ولكن رغم اختلاف إسبرطة عن أثينا من كافة الوجوه الأخرى إلا أنها كانت تشبهها من حيث أن الاثنتين لم تكونا مدينتين بالمعنى الحديث للكلمة ، بل كانتا دولتين تجمعان بين الحضري والريفي مع اختلاف عظيم بينهما في ظروف هذا الجمع .

نغير أن هناك ناحية أخرى يمكن الاستناد إليها في القول بأن المدينة لم تكن مدينة ، إذ يجب أن نذكر أن المدينة كانت تعنى في نظر اليونان مجتمعاً من أشخاص لا رقعة من الأرض ، فكانوا إذا ما تحدثوا عن المدينة يتصدون الناس ، بينما تسلط علينا نحن أفكار الإقطاع دون أن نشعر ، فحدثت عن مساحات من الأرض . وهنا يبرز سؤال : ما هي الفكرة التي جمعت هؤلاء الناس ، والتي دفعتهم إلى إقامة مجتمعهم في هيئة اجتماعية واحدة ؟ ولهذا السؤال جوابان ، فقد نقول إن الفكرة كانت المتاخمة ، وقد نقول إنها النسب ، فإذا اخترنا الإجابة الأولى كان لنا أن نصف الدولة اليونانية بأنها كانت دولة مدينة Stadtstaat ، وإذا اخترنا الإجابة الثانية وجب علينا أن نقول إنها كانت دولة قبلية Stammstaat . يربح هنا الرأي الثاني أحد كبار العلماء في الدراسات اليونانية (١) . فهو يسلم بأن روما كانت دولة من طراز المدينة وإن كانت قد وصلت إلى هذا الوضع تدريجياً ، وفي أيونيا أيضاً تترتب على الفوضى التي اتت الجاعات القديمة في عصر الهجرات وعلى ما حدث من اقتلاعها من موطنها أن تفككت وتحطمت روابط الدم القبلية وحلت مكانها رابطة محلية هي رابطة المدينة . وأما أثينا وإسبرطة فلم تكن لهما أية أهمية سياسية إلا عند ما كانت دساتيرهما خالية تماماً من أى أثر للمدينة . والدولة في أثينا وإسبرطة وفي اليونان عامة كانت قبلية بدمها ولحمها ، وهيئة منظمة من الناس بأشخاصهم ، يتمتعون بعضهم إلى بعض من حيث الأصل أى بحكم الطبيعة نفسها ولا يمكن الفصل بينهم إلا بعمل من أعمال العنف ضد الطبيعة . وقبلها كانت القبيلة أو الجذع تعزو وحدتها إلى تسلسل من سلف واحد مشترك ، ولكنها مع ذلك كانت وحدة وكانت تشعر بأنها كذلك ، كما أنها جمعت هذا الشعور في عبادة خاصة مشتركة لأحد كبار الآلهة .

---

(١) انظر مؤلف فيلالمو قتر سابق الذكر صفحات ٤٣ - ٥١ ، ٩٧ ، ١٠٠ .

وكان الجذع الذى نشأ منه الآثينيون يعبد الإلهة أثينا وأطلق على نفسه اسمها « شعب أثينا » . وعكس هذا صحيح ، فبمرور الزمن أصبح تمثيل هذه الآلهة يتخذ طابعاً به الكثير من خصائص شعبها ، فإذا كانت الآلهة قد أعطت شعبها اسمه فإن الشعب بدوره أعطاها طابعه الخاص واتخذ منها مرآته الخاصة . وهذا المجتمع الذى تربطه رابطة الدم الطبيعية ؛ والذى يعبر عن اتحاد هذه المجتمعات الداخلية من « الإخوان » *φρατρία* والعشائر *γένη* ؛ وهى جمعيات طبيعية أيضاً أساسها رابطة الدم . والمجتمع فى ذلك مثله مثل الشجرة وما بها من حلقات ، كما أن الحلقات لا تخلق الشجرة بتجمعها ؛ فإن هذه الجماعات لم تتجمع ابتداءً الدولة ؛ وكما أن الشجرة سابقة للحلقات فى وجودها . فإن جمعيات الجذع سابقة لهذه الجمعيات . ومع أن جمعية الجذع قد تعاد الحياة فى المدن ، بل قد تنظم نفسها وفق نظام ديموقراطى راديكالى كما فعلت فى أثينا ، إلا أنه رغم ذلك تظل مكوناً للدولة الأم . أما الرعية فإنها تتوقف على المولد لا على الإقامة ، وفى عصر المجد الآثينى لم تكن هناك مدينة بالمعنى القانونى ، بل اختلطت أحياء المدينة بأحياء الريف وفق نظام كليثينيس ، على أساس أنها أقسام من شعب أثينا ولم تصل مدينة أثينا إلى مرحلة التحكم فى الدولة الآثينية إلا فى العصور الهلينية ، وحتى ذلك الوقت كانت المدينة حقيقة اقتصادية لا سياسية . وظل الجذع أساس الحياة السياسية والفكرة الغالبة عليها .

ويمكن استخلاص عدة نتائج من هذا المفهوم عن الدولة اليونانية ، وهو أن الدولة فى حكم جذع الشجرة . وأول هذه النتائج أن المواطنة تورث ، فعسوية مجتمع قائم على مبدأ القرى لا يمكن الحصول عليها إلا بحكم الميلاد ، وإن كان من حق المجتمع أن يقرر تبني أعضاء جدد إذا وافقت على ذلك الجمعية التى تمثلها . وحتى أثينا فى أيام بركليس التقدمية سنت قانوناً فى عام ٤٥١ ق . م .

يقضى بأنه لا يحق لأحد الحصول على المواطنة الأثينية إلا إذا كان وليد زواج شرعى بين مواطن أثينى ومواطنة أثينية . ولما كانت المواطنة على هذا النحو تعتبر بمثابة العضوية فى مجتمع يقوم على التربى وتربطه عبادة مشتركة ، كانت النتيجة الطبيعية أن التوسع فيها يصبح عسيراً إن لم يكن مستحيلاً . ولم تستطع أثينا أن تمنح المواطنة حتى لحلفائها فى حلف جزيرة ديلوس فهؤلاء لم يكونوا من دمها ، ولا يمكن تكوين جذع واحد من جذوع عدة ، فهذا يجانبى الشعور الدينى لجذوع العصبه على أساس أنه توحيد دينى لا يطاق . والنتيجة الثانية أن طبيعة الجذع تجعل الدولة ، وهى القائمة على أساسه ، جماعة حية جوهرها قرابة الدم ؛ فالدولة أسرة كبيرة متمسمة إلى أسرات أصغر منها ؛ وتنظم نفسها فى عشائر وجماعات من الإخوان وفق مبدأ القرابة لا مبدأ الجوار فى أقسام المدينة وأحيائها . وفى هذا الشأن يقول فرجسون :

د من الأمور التى كانت تقوى المظهر العائلى للمدينة اليونانية أن بهو الاجتماعات الرسمى كان هو نفسه مكان النار المقدسة ؛ وأن الأقسام الصغرى الرئيسية التى ينقسم إليها المواطنون كانت هى نفسها جماعات الإخوان ؛ وأن كل الهيئات الدائمة التى تخدم الأغراض العامة كانت تعتقد أن أعضاءها ينحدرون من أجداد واحدة كانوا بالطبيعة آلهة أو أنصاف آلهة (١) . والجماعة الحية الملتحمة بهذه الصورة كان من الطبيعى ومن الضرورى أن تتمتع بسيادة نفسها ؛ فالحكم الذاتى فى المجتمع اليونانى هو النتيجة الأساسية الحتمية لطبيعة الجماعة القائمة على مبدأ القرابة ، والوضع هنا يختلف عن الوضع فى مجتمع يقوم على مبدأ المتاخمة حيث يمكن أن ينقسم الشعب إلى درجات ، أما المجتمع الذى يقوم على مبدأ القرابة فلا بد فيه من الاعتراف بالحقوق الشرعية لكافة الأقرباء

---

(١) انظر مؤلف فرجسون سابق الذكر ص ١٤ ( وهو يسير فى اثر فيلا موفيتير ) .

وعلى هذا الأساس كان الرومان يتحدثون عن الدولة والسلطة لأنهم يسيرون على مبدأ المتاخمة، أما اليونان الذين كانوا يتبعون مبدأ القرابة فكانوا يتحدثون عن الحكم الذاتي. وكذلك لم يكن الدين مختلفاً عن السياسة، فإدام المجتمع متحداً في عبادة مشتركة فإن كل أعضائه يشتركون في الإشراف على هذه العبادة على قدم المساواة. يقول فيلاموفيتز:

إن الدولة اليونانية، في علاقاتها بأهلها، لا تتحدد عن مبدأ سيادة الشعب ومجتمع الأحرار من الناس، وهم الذين يشكلون فيما بينهم وحدة بحكم الطبيعة. أو بحكم الواقع الطبيعي،<sup>(١)</sup> ويمكن أخيراً أن نضع الأمر في صورته العكسية فنقول إن مجتمعاً من هذا النوع يتمتع بحرية كاملة وحكم ذاتي غير منقوص، له أن يتوقع من أعضائه منتهى الولاء، وكان يلقى منهم هذا الولاء فعلاً، لأن موقفهم من الدولة يتلخص في أن الدولة ملك لنا ونحن ملك لها. وبما أن الفرد كانت تربطه بالمجتمع صلة الدم. فلحمه من لحمه وعظامه من عظامه، فإنه لن يفكر في أن تكون له حياة فردية منفصلة أو حقوق فردية قائمة بذاتها. يقول أرسطو:

« يجب ألا نظن أن أي فرد من الأفراد ينتمي إلى نفسه، فالأفراد جميعاً ينتمون إلى الدولة »<sup>(٢)</sup>.

ولأنك لتجد في مراثية بركليس ترديداً لصدى الفكرة القديمة حيث يقول  
« لم تخلق المدينة للأثينيين، بل أن الأثينيين هم الذين خلقوا للمدينة »<sup>(٣)</sup>. ولم

---

(١) أنظر مؤلف فيلاموفيتز سابق الذكر ص ٥٣.

(٢) « السياسة » لأرسطو ص ١٣٣٧ - ٢٨١ - ٢٩ (٤، ١، ٤٨).

(٣) أنظر مؤلف زمري سابق الذكر ص ٧٠.

يتخل الفكر السياسي اليوناني عن هذه الفكرة أبداً . وبينما ترى الفكر الحديث يبدأ بحقوق الفرد وينظر إلى الدولة على أساس أنها تقوم لتحقيق الظروف التي تمكنه من النهوض ، ترى الفكر اليوناني يبدأ بحق الدولة في أن يكون لها وجود من الحكم الذاتي والكفاية الذاتية ، ثم ينظر إلى الفرد على أساس أنه يوجد لتنمية هذا الوجود . يقول فيلاموفيتز :

« كان يدين بالطاعة لبلاده كما يدين الطفل بالطاعة لوالديه ، مع أنه حتى الموت . هو سقراط أكثر البشر حرية ، ولم يكن يخضع إلا لحكم العقل » (١) .

ومع ذلك فإن الرأي القائل بأن الدولة اليونانية لم تكن دويلة من طراز المدينة بل دويلة قبلية لا يمكن تقبله دون إدخال تعديلات كثيرة عليه .  
حقيقى أن الدولة في بلاد اليونان كما في غيرها تبدأ على صورة هيئة من الناس تجمعهم رابطة الدم ، فالجذع الاصيل كان يشكل وحدة دينية شرعية لها عبادتها وعاداتها ، كما أن اليونان عند دخولهم بلاد اليونان كانوا مقسمين إلى مجتمعات من هذا الطراز . كل هذا صحيح ، غير أن هذه المجتمعات ما أن استقرت في مساكن دائمة حتى بدأ مبدأ المتاخمة يحور مبدأ القرابة ويسيطر تدريجياً على رقعة واسعة .  
وأول شيء حدث هو قيام قرى لكل منها مكان حصين أو burh فوق ربوة عالية بالقرب من مياه جارية ؛ ولم يكن المقصود بهذا المكان أن يعد للسكنى أو أن يكون ملجأ يهرب إليه القرويون بماشيتهم إذا ما هددهم خطر ، بل ربما كان الغرض منه أن يكون حصناً يمنع أى احتلال دائم لأرضهم . وفي هذه الأماكن المحصنة قد نعثر على بذرة المدينة اليونانية ؛ وقد ندرك ما أدركه أرسطو من أن المدينة هي « من أجل الحياة » غير أن تطورات أبعد من هذه كانت قد سبقت قيام المدينة ، فقد

---

(١) انظر مؤلف فيلاموفيتز سابق الذكر ص ١١٦

كونت القرى فيما بينها مجموعات مثل مجموعة ماراثون الثلاثية ، أو مجموعة الأربع قرى حول بيرايوس ، ثم أصبحت للوحدات المحلية سيادة فعلية في مجالاتها الخاصة ، أما الجماعات القديمة القائمة على القرابة فقد أصبحت مجرد هيئات دينية لا تحتفظ إلا بالعبادة المشتركة ، وأخيراً ظهرت المدن بمعناها الحقيقي في القرن السابع تقريباً . ولقد كان المستوطنون الأوائل في اليونان شأنهم شأن الجرمان الأوائل قد تجنبوا المدن المتبقية من حضارة سابقة وقنعوا بالاحتفاء في حصون القرى ، ولكن كما أن حاجات الحياة خلقت الحصون ، فإن حاجات « الحياة الطيبة » أنتجت المدينة بمرور الزمن ، إذ وجد الناس أنه من الأفضل والأصلح لهم أن يعيشوا بصفة دائمة تحت أكروبوليس واحد بدلاً من أن يكون لهم أمكنة كثيرة من هذا النوع يستخدمونها لحماية أنفسهم في أوقات الضرورة . وربما كان الدافع الأقوى أنهم وجدوا أن في مقدورهم تحقيق عدالة أفضل وأكثر حيطة إذا جمعوا أنفسهم في مجتمعات أكبر لها أجهزة حكومية منظمة (١) . وهكذا قامت المدنية المكشوفة عند سفح الحصن ، حتى إذا ما اندمج الاثنان داخل سور دائري ( ولو أن هذا لم يحدث أحياناً إلا في عصر متأخر كما كان الحال في أثينا ) نشأت المدينة بصورة محددة . أما الاتحاد بين المدينة والقرى الملتصقة عند ما وحدت البلاد Symolclsm فهو تطور لاحق ، كما أن الشروط التي تم بها هذا الاتحاد كانت تختلف في الدول المختلفة (٢) ، كما رأينا . غير أن

(١) أنظر مؤلف زمين سابق الذكر ص ٨٢ . « إن الدافع الحقيقي الذي دفع الناس إلى المدينة لم يكن الحاجة إلى القدرة على العمل وقت الحرب ، مثل القدرة على العمل وقت السلم . كما أن الرغبة في الأمان لم تكن الحافز على التجمع مثل الرغبة في تحقيق العدالة » . ويقول أرسطو « إن العدالة ملازمة للدولة لأن التقنين هو تنظيم للمجتمع السياسي » ( السياسة ص ١٢٣٣ ، ٣٧١ — ٣٩ : ١٦ ، ٢ ، ١ ) .

(٢) « أسس أهل بلدة إيليس مدينتهم بعد الحروب الفارسية ، غير أن الحياة القديمة في القرى بقيت قائمة . وليس هناك ما يدل على أن مدينة إيليس كان لها سيادة حقيقية » . ( مؤلف فيلالموقتر سابق الذكر ص ٦٣ ) .

النتيجة العامة لتكوين المدن كانت اعتماد القرية على المدينة ، وخلق حياة مدنية واضحة المعالم اختفت منها شيئاً فشيئاً رابطة الدم القديمة التي تميزت بها الجذوع .  
حقيقى أن الأيام القديمة تركت وراءها مخلفات تلح فى البقاء ، بل أن كليثينيس عند ما أوجد نظام الأقسام أو الأحياء داخل المدينة ، اتخذ كل حى عبادة بطل كؤسس لحيمهم ، وأغرب من هذا أن عضوية الحى كانت وراثية بحيث يظل الرجل وأبناؤه من بعده متمين إلى الحى الذى عاش فيه أجداده حتى ولو انتقل إلى حى جديد ، أى أن الأفكار القديمة ظلت شيئاً يحتذى داخل النظام الجديد .  
كل هذا كان يحدث ، ومع ذلك فإنه بقيام المدينة انتصر مبدأ المتاخمة ، وأصبحت رابطة الجوار لا رابطة الدم هى المسيطرة على حياة الناس . والواقع أن الدولة اليونانية ، هى فعلاً دولة مدينة ، فحياة الأثينيين كانت تدور حول مدينة أثينا ، بحيث أن بركليس أثناء الحروب البلوبونيزية تخلى للغزاة عن الريف ، ولكنه جمع الأثينيين فى قرارة موطن حياتهم . ومع ذلك فإن القبيلة لعبت دورها فى التاريخ اليونانى . ولا بد لنا من التسليم بأنها كانت الوحدة الوحيدة فى اليونان القديمة ، وأن الدولة اليونانية كان أول ظهورها فى التاريخ كقبيلة ، ومع كل هذا فإن المدينة اليونانية لها ماض طويل سابق عليها وفى هذا التاريخ عناصر لم يستطع أرسطو إبرازها فى كتاب « السياسة » لأنه لا يذهب إلى ما وراء القرية والمدينة . ويجب أن نسلم أيضاً بأن القبيلة خلفت آثارها فى المدينة ، وأن أساس المواطنة فى المدينة ، وتقسيم المدينة إلى عشائر وجماعات من الإخوان يقوم على أساس مبدأ القرابة . وأخيراً يجب علينا الاعتراف بأن خلال الفترة الكلاسيكية العظمى وحتى نهاية القرن الرابع كانت هناك أجزاء كبيرة من اليونان لم تعرف فيها المدينة ، وظلت القبيلة أساس الحياة السياسية ، فالفوكسيون كانوا قبيلة تعيش فى القرى ، وكذلك كان الأيتوليون وشعوب كثيرة أخرى .

ومن الصعب أن نتحدث عن الدولة اليونانية كما لو كانت من طراز واحد ، فالحياة الواقعية تبرز لنا أنواعاً عديدة ، وبغض النظر عن الفرق بين الأرستقراطية والديموقراطية ( والكثير مما يقال عن الدولة اليونانية لا يصدق



إلا على الديمقراطية اليونانية ) فهناك الفرق العظيم بين الدولة الأم أو الدولة القبلية ودولة المدينة . ولكن إذا كان لنا أن نتحدث عن طراز معين ، فإن دولة المدينة ، وعلى الأخص دولة المدينة التي من النوع الديمقراطي ، هي ذلك الطراز ، وهو على أية حال الطراز الذي تعنى به النظرية السياسية . والواقع أن فكرة أرسطو عن الدولة ، وعن المواطنة بنوع خاص ، هي فكرة لا تلائم . في الواقع إلا الدولة المدينة التي من النوع الديمقراطي ، فتراه عندما يشيد دولة مثالية يجعل مركزها مدينة مثالية ، بحيث يصبح تشييد هذه المدينة المثالية هو الذي يستولى على أفكاره ويلهم خياله .



## الدولة اليونانية والرق

قيل من قبل « إن المدينة لم تكن بالضرورة مكاناً لمتعة الفراغ، كما أن حياة مواطنيها لم تكن قائمة على أساس الرق، أو أن هؤلاء المواطنين كانوا ينزعون إلى احتقار العمل ». وهنا يجب علينا أن نفرق من ناحية بين إسبرطة وأثينا، ومن ناحية أخرى بين الفلسفة والواقع، فالفراغ والاعتماد على الرق واحتقار العمل كانت كلها من خصائص الحياة الإسبرطية لا الحياة الأثينية. ثم أن فلاسفة اليونان متفقون على أن المفروض أن يتمتع المواطنون في مدنتهم المثالية بفراغ وفير يخصصونه لمتابعة الأغراض السامية، ومتفقون أيضاً على أن امتلاك الرقيق ضروري لتمكين أصحابه من التمتع بالفراغ، وعلى استبعاد من لا يستمتعون بالفراغ الذي يروونه ضرورياً من المساهمة الكاملة في الدولة. إلا أن الحياة الواقعية في أثينا على أية حال وفي مدن كثيرة أخرى لم تكن متشعبة مع فروض الفلاسفة ونظرياتهم؛ وليس في مقدورنا الحكم على اليونان إلا من الحقائق، والوقائع بدورها لا نستطيع الحكم عليها إلا بما نعرفه عن أثينا لأننا لا نعرف عن غيرها من المدن إلا القليل. والذي نعرفه فعلاً يشير إلى أن المثل العليا للفراغ والتحرر من الكدح الآلي الدنيء كانت تلتقي قبـولاً في المدن ذات الطابع الأرستقراطي (١) وهذا ما نتوقع من الأرستقراطيات في كل العصور. إلا أن

---

(١) يقول أرسطو في « السياسة » ص ١٢٧٨ ٢٥١ : ٢٦ : ٣ : ٥، ٧.

« كان في طيبة قانون ينص على عدم إسناد منصب لأي إنسان لم يتعد عن البيع في الأسواق، أو عن المهن الآلية خلال عشر سنوات ». (أو كما يقول في مكان آخر ١٣٢١-١٣٢٩ : ٦، ٧، ٤). « في كثير من الأوليجاركيات لا يصرح بكسب المال عن طريق التجارة ». ص ١٣١٦ ب ٣ — ٤ : ٥، ١٢، ١٠.

الارستقراطية ، كما ذكرنا ، لم تكن الشكل السائد للدولة اليونانية ؛ ومن واجبتنا الرجوع الى أثينا لكي نكتشف المثل العليا الاجتماعية والأساس الاجتماعي للجمع اليوناني العادي .

كانت أثينا في عصورها الزاهية تعتمد في إدارة الاداة الحكومية وفي الدفاع عن نفسها على خدمات سبعة آلاف من المواطنين ؛ بينما بلغ مجموع السكان المقيمين فيها من المواطنين أربعين ألفاً ، وبعبارة أخرى كان واحد من كل سبعة مواطنين يباشر عملاً يومياً متظماً من أعمال الدولة سواء كان هذا العمل مدنياً أو حربيّاً (١) . ويبدو أن هذا يعني وجود طبقة كبيرة تتمتع بفراغ كبير . ولكن يجب ألا ننسى أنه وفق نظام بركليس كان المواطن يعطى أجرأ في مقابل عمله ، بما في ذلك خدمة الجيش والبحرية وحضور جلسات المحاس ودور القضاء . (أما أفلاطون وأرسطو فإنهما كانا يعارضان نظام الأجر على أساس أنه يؤدي إلى انحطاط من يتقاضاه ويجتذب الدهماء الى ميدان السياسة . غير أن البديل لذلك لا يكون إلا أحد أمرين ؛ سرقة الاموال العامة أو الاوليغاركية الصرفة . وقد قصد بنظام بركليس أن يجتذب إلى محيط السياسة أولئك الذين كانوا يرون أن وقتهم ذو قيمة مالية ويرفضون العمل دون مقابل ، وقد نجح هذا النظام فعلاً في تحقيق غرضه ، وكان بركليس يفخر بذلك قائلاً :

« في استراحة موظفينا مباشرة أعمالهم العامة والخاصة في نفس الوقت ، أما بقية المواطنين فإن انصرافهم إلى مشورتهم الخاصة لا يحول دون إلمامهم بالمأمن مناسباً بشئون المدينة » .

---

== وفي روما نص قانون كلوديوس على أن أعضاء الشيوخ عظماء عليهم المشاركة في تجارة الشحن البحري أو في المناقولات العامة ( ٢ - ص ٣٨٦ ) مومسين ، تاريخ رومة ، الترجمة الإنجليزية . الصادر في سنة ٢١٨

(٩) مؤلف زمرن ص ٩٧ ( وهو يسير في أثر فيلا موفيتز ) .

والحق أن الالئينيين كن لهم « شأنهم الخاص » بالمعنى الحرفى لهذه العبارة ، وقد أولوه عنايتهم . فسكان أثينا كنوا من الفلاحين والصناع ، كما أن الجمعية الالئينية كانت تتألف أ كثرية من رجال يعملون بأيديهم ، وائس فى استطاعة المرء أن يجد فى أثينا أية تفرقة بل وأية هوة بين أصحاب الحرف وأصحاب المهن ، فالكمل على قدم المساواة ، بل إن كلمة « عامل من الشعب » كانت تعنى عند استعمالها القاضى الذى يعمل فى خدمة الدولة والطبيب أو صانع الاوانى الفخارية الذى يبيع خدماته أو سلعته للشعب . واقد كان الالئينيون فى عصر بركليس كصناع فلورنسة الذين وصفهم جورج إليوت فى روايته « رومولا Romola » يجمعون بين الذكاء والاهتمام بالسياسة والأدب وبين الفخر المهنى بمهنتهم . ولم يكن العمل فى نظرهم وصمة . بل إنهم كانوا يستمدون المجد من انتسابهم إلى حرفتهم (١) ويجدون اللذة فى المزاولة الفنية لها . غير أنهم كانوا فى أكثر الاحيان سادة أنفسهم ولهذا لم يثقلوا أنفسهم بالعمل أو يخسروا نفوسهم فيه . واقد قيل إن هدف الصانع هو أن يحتفظ بحريته الشخصية وحرية التصرف كاملتين يعمل حينما يشاء ومتى سمحت له واجباته كمواطن وأن يوجد انسجاماً بين عمله وبين جميع الاعمال الأخرى التى تملأ حياة اليونانى ، وأن يساهم فى الحكم ويحضر المحاكمات ويشترك فى الألعاب والاحتفالات (٢) كان العمل جزءاً من الحياة الكاملة المتسقة ولم يكن هذا ممكناً لو أن الناس تطرفوا فيه ، ولا شك أن الالئينى كان يرفض العمل فى مصنع من طراز المصانع الحديثة على أساس أن استمرار العمل على وتيرة واحدة يحرمه من متابعة حياته الخاصة .

وقد اعترض فعلاً على بعض المهن التى كان يراها وضيفة الشأن لأنها كانت

---

(١) بيت من قصيدة « الأعمال والأيام » للشاعر هسيودوس

(٢) مؤلف زمزن سابق الذكر ص ٢٦٥ — ٢٦٦ مقتطفاً عن مؤلف سالفبولى

« الرأسمالية فى العالم القديم » ص ١٤٨ .

مملة أو تتعارض أصلاً مع سلامة البدن . إلا أنه كان يعمل دون خجل ، بل وفي كثير من الزهو ، في صنع السيوف بمصنع السيوف ، أو الأواني الجميلة فنياً في مصنع الخزف ؛ بل وفي الصباغة وتبييض النسيج . وجدير بالذكر أن من بين الساسة الذين لمع نجمهم بعد موت بركليس بائع جلود وصانع مصاييح وتاجر حبال . وعلى هذا لم تكن حياة أثينا مماثلة بالمرّة لقول أرسطو :

«إن الصناع أو أفراد أية طبقة أخرى الذين لا يعملون في بحث الفضيلة لا نصيب لهم في الدولة (١)» . ثم أن اقتراحه الذي يقول فيه «يجب ألا يسمح لأي صانع أو فلاح أو من يشبهون هؤلاء أن يدخلوا سوق الأحرار (٢)» في مدينته المثالية ، هذا الاقتراح يبعد كل البعد عما نعرفه عن الحياة اليونانية خارج إسبرطة .

والحق أن الفلاسفة بينما تراهم يشبهون السياسة بالفن أو الحرفة ولهذا يقيمون وزناً ضمنياً للفنون والحرف إذ بهم يستعملون التشبيه بمعنى يهدم في النهاية أصحاب الحرف . فيقول أفلاطون إنه مادامت الفنون كلها تحتاج إلى تخصص على ، وما دام الرجل الواحد لا يستطيع الحصول على هذا التخصص العلى إلا في فن واحد ، فالنتيجة أن فن السياسة لا يمكن أن يمارسه إلا طبقة مخترفة أمكنها تحقيق هذا التخصص العلى . وهذا عكس رأى بركليس أن للمسام الإنسان بالسياسة لمساماً مناسباً يمكن أن يصاحب إهتمامه بأعماله الخاصة . أما وجهة نظر أرسطو فإنها تختلف قليلاً عن نظرة أفلاطون ، ولكنها تؤدي إلى النتيجة نفسها ، فهو يرى أنه مادامت الدولة في جوهرها هيئة تشترك في حياة الفضيلة

---

(١) « السياسة » لأرسطو ٢٠١١٣٢٩ — ٢١ (الفصل ٧ فقرات ٩ ، ٧)

(٢) يظهر أن أرسطو يقصد بكلمة صانع من يعمل يديه « السياسة » ص ١٣٣١ — ١٣٤

(٣) (٧ ، ١٢ ، ٤) أما الأطباء مثلاً فهو لا يعتبرهم صنّاعاً

الطبية ، وجب أن يكون أعضاؤها من أولئك الذين يبعثون الفضيلة ، دون غيرهم . أما الصانع الذى ينتج السلع فإنه لا يستطيع فى الوقت نفسه القيام بخدمة أخلاقية . وهنا أيضاً يفصل الفيلسوف بين شيئين يرى أنهما لا يتفقان ، بينما كان من رأى بركليس أن الجمع بين هذين الشيئين ممكن ، وقد كان الوضع كذلك فى أثينا يقول ثوكديديس :

أما من حيث النفوذ السياسى فإن تفضيل الواحد منا فى إدارة الشؤون العامة إنما يكون على أساس أنه يستطيع إثبات جدارته فى أى فرع من الفروع . وليس الشرف الذى يناله الإنسان بسبب انتدائه إلى طبقة معينة أكبر من ذلك الذى يناله لميزة فيه . كما أن الرجل الفقير الذى يستطيع أداء أية خدمة طيبة للبلدية فإنه لا يحرم من الاشتراك فى الشؤون العامة لأنه صغير المقام (١) .

وإذا كان الأثينيون شعباً من الصنائع ، فإن حياتهم لم يكن من الممكن أن تتركز على أساس من الرق . فبحق أن أثينا كان بها ما يقرب من ثمانين ألفاً من العبيد من كلا الجنسين فى مقابل أربعين ألفاً من المواطنين أى بمعدل اثنين من الرقيق لكل مواطن ، غير أننا يجب أن نذكر أمرين (٢) ، أولهما أن عدداً كبيراً من العبيد كانوا فى حوزة الدولة أو كانوا يعملون فى خدمتها ، إلى جانب عبيد الدولة العاملين فى الخدمات العامة كالكتابة ورجال الشرطة ، والمعروف

---

(١) ثوكديديس ، ٢ ، ٣٧ .

(٢) كان عدد سكان أثينا يتراوح بين ٣٠٠.٠٠٠ ، ٤٠٠.٠٠٠ ، ويشمل هذا (١) المواطنين وأزواجهم وأطفالهم ويربو هؤلاء حتماً على ١٦٠.٠٠٠ (ب) Moties الجيران أو الأجانب المقيمين ويبلغ عدد البالغين منهم ٤٥.٠٠٠ ، وإذا أضفنا إليهم الأطفال بلغوا ٩٠.٠٠٠ (ج) العبيد ويبلغ عددهم ٨٠.٠٠٠ .

أن عشرين ألفاً آخرين كانوا يعملون في مناجم الفضة العامة في لاوريوم . وكثير من هؤلاء إن لم يكن جميعهم كانوا ملوكاً لأفراد يحصلون من الدولة على امتيازات . بعض المشاريع يستخدمون العبيد لتنفيذها ، ويقال إن نيكياس Nicias كان يملك ألفاً من هؤلاء يعملون في المناجم . وهذا نوع خالص من تسخير الرقيق في أسوأ أشكاله كـرقيق « المزارع الشاسعة » . وما دامت الأموال التي يدفعها أصحاب هذه الامتيازات في مقابل استغلال مشروعاتهم كانت تزيد من ثراء الدولة وتمكنها من تحقيق الأعمال التي قامت بها الديمقراطية الأثينية ، ففي مقدورنا القول بأن الدولة الأثينية والديموقراطية الأثينية كانتا في هذه الحدود تعتمدان على أساس من الرق .

أما الأمر الثاني فهو أن أثرياء الأثينيين كثيراً ما كانوا يملكون عدداً كبيراً من الرقيق الخاص يؤجرونهم لمعهدى أعمال البناء أو يستخدمونهم في أعمال يقومون بها لحسابهم الخاص ، كصانع السيوف مثلاً . ونتيجة لهذا أن الثرى الأثينى ، سواء استخدم عبيده في مشروعات المناجم التي كان يحصل من الدولة على امتياز استغلالها ، أو أجبرهم إلى المتعهدين أو استغلهم في أعماله الخاصة ، فما لا شك فيه أن ثرائه كان راجعاً إلى عمل العبيد . غير أن هذا الوصف لا ينطبق على الأثينى العادى من الصناع والفلاحين ، وبما أن هؤلاء كانوا أكثرية بين الأثينيين ، فإن من واجبتنا أن نقرر إلى أى مدى كانت الحياة الأثينية تقوم على أساس الرقيق في ضوء مركز هؤلاء وعلاقتهم بالرق . ويجب أن نسلّم على الفور بأن كثيراً من صناعات الأواني الخزفية وغيرهم من الصناعات كانوا يستخدمون حيواناتهم عبيداً يتدربون على العمل ، فإذا استبعدنا العبيد الذين كانوا في حوزة الأثرياء (ومن المحتمل أن أكثرية عبيد أثينا كانوا ملوكاً الأغنياء<sup>(١)</sup> أو الرأسماليين .

---

(١) يجب أن نسمح بذكر أن هناك أيضاً عدداً كبيراً من العبيد يعملون في الخدمة المنزلية في بيوت الأثرياء .



كما نقول الآن ) ، إذا استبعدنا هؤلاء ، فإن الصانع أو الفلاح الاثنى الواحد لم يكن ما لكافى المتوسط لأكثر من عبد واحد ، بل قل إن النسبة كانت لا تكاد تصل إلى ذلك . ولا شك أن أوائل الصناع والفلاحين الذين كانوا يستخدمون العبيد أمكنهم بلوغ مركزهم الرفيع فى الحياة من جراء خدمات هؤلاء العبيد إلى حد كبير ، غير أن عدداً كبيراً من الاثنيين كانوا لا يملكون عبيداً ، ومع ذلك كان لديهم من الوقت ما يمكنهم من العمل فى هيئات المحلفين ومن حضور جلسات الجمعية العمومية أو من الذهاب إلى المسارح ومشاهدة الألعاب الرياضية . وبعبارة أخرى كان الرق ضرورياً للوصول إلى الرفعة الاجتماعية ، ولكنه لم يكن ضرورياً للحظوة بامتياز سياسى أو نمودهنى ، فالأثنى كان فى مقدوره التمتع بمزايا الحياة السياسية والفكرية الاثنية دون امتلاك العبيد . ومن العدل أن نضيف فى ختام هذا المقال أن باستثناء العبيد الذين كانوا يعملون فى المناجم ، كان مركز العبيد فى أثينا حسناً بوجه عام ، ذلك أن أكثريتهم كانوا من العمال المهرة — كصناع الاوانى الخزفية والسيوف والبنائين وأمثال هؤلاء جميعاً ، وكانت المعاملة الطيبة التى يلقونها هى وحدها التى تجعلهم يبذلون فى عملهم أعظم مهارتهم . وكان فى مقدور العبد أن يشتري العتق ، أو كان يوعده بالعتق فى نهاية وقت محدد ، كما كان لسيده أن يعتقه فى وصية . ثم أن اعتداء السيد على عبده كانت فى أثينا منذ العصور القديمة جريمة توضع مرتكبها موضع الاتهام ، أما فى الحياة الاجتماعية فإن العبيد كانوا يعاملون معاملة الأنداد ، كما كانوا من حيث الملبس لا يفترون عن الأحرار فى أغلب الأحيان ، ويقول أفلاطون فى « الجمهورية » ( ٥٦٣ ب ) ومن الواضح أنه يفكر فى أثينا : « إن الحرية الشعبية تبلغ حدها الأقصى عندما يصبح العبد الذى يشتري بالمال ، سواء كان ذكراً أو أنثى ، متمتعاً بالحرية نفسها التى يتمتع بها من اشتراه » .

وعلى هذا نستطيع دون خوف من الزلل تأكيد أمرين ، أولهما أن الحياة السياسية الاثنية لم تقم على أساس من الرق ، فيما عدا أرباح الدولة المكتسبة

من مناجم الفضة التي كانت تعتمد على عمل الأرقاء وإلى الحد الذي كانت الحياة السياسية لدينا تعتمد على تلك الأرباح ، وهو اعتماد لم يكن في واقع الأمر كبيراً (١) . ومن الوجهة الأخرى كانت ثروة المواطن الغنى ودعة الصانع وراحته تتوقفان إلى حد كبير على خدمات الأرقاء . أما الأمر الثاني فهو أن أثينا كان بها نوعان من الرقيق ، أرقاء المناجم غير المهرة ، والأرقاء المهرة العاملون في مصانع الحزف والسيوف وفي الخدمات المنزلية . أما الأرقاء غير المهرة فقد كان حظهم قاسياً وأما المهرة منهم فقد كان من المحتمل أن يبعث بهم حظهم السعيد إلى أماكن تنشرح لها صدورهم . وواقع الأمر أن الفريجيين والليديين وغيرهم من الآسيويين الذين كانوا يأتون إلى أثينا عبيداً ، كانت عبوديتهم في أثينا إذا قيست بعبوديتهم في أوطانهم تعتبر تحريراً لا ريب فيه . ومع ذلك فالحقيقة البارزة أن الرق كان متغلغلا في الحياة الاجتماعية الأثينية ، وإن لم يكن شرطاً وأساساً للحياة السياسية ، وأن الرق مهما فسرنا الطابع الذي كان يتخذه في أثينا تفسيراً كريماً ، فإنه لا يمكن أن يستقيم مع العدالة ، ففي هذه المدينة كان واحد فقط من كل ثمانية أو تسعة من السكان يعتبر مواطناً ، وواحد من كل أربعة أو خمسة كان عبداً . أما في المملكة المتحدة فإن واحداً من كل خمسة أو ستة من السكان له حق التصويت ، وكذلك يوجد عدد يصعب حصره من العمال الذين يتقاضون أجوراً ولكنهم يعيشون على مستوى الكفاف أو دون ذلك المستوى ، ومن الصعب كذلك أن نعد مقارنات بين الراحة التي كان يتمتع بها أرقاء أثينا والتعب الذي يلقاه الأحرار الأجراء في المملكة المتحدة . ومع كل ذلك فإن الراحة التي كان يتمتع بها الأرقاء في أثينا لا تبرر الرق هناك كما أن الحرية التي يتمتع بها الأجراء هنا لا تبرر ما يلقونه من نصب . غير أن الحرية ، بأي ميزان للقيم وزنت ،

---

(١) كان الدخل السنوي للدولة من المناجم يقدر بمئتين تالنت ، وكان دخلها سنوياً من حلفائها يساوي ستائنه تالنت . فالحياة السياسية لأثينا كانت تعتمد على كونها دولة إمبراطورية أكثر بكثير من كونها دولة تملك أرقاء .

أعظم شأنًا من الراحة لأنها من أمر روحى ، بل هى بمثابة الجندور للقيم جميعها والشرط اللازم لوجودها . ورقيق أثينا ، على أية حال ، لم يكونوا من الأحرار .

### « الدولة اليونانية والهيئات النيابية » :

ذكرنا من قبل د أن المدينة اليونانية لم تكن خلواً من المنظمات النيابية أو عديمة الدراية بالجهاز السياسى المتصل بهذه المنظمات ، ، وإذا نظرنا إلى الجمعية العمومية ، لمدينة أثينا ، وهى التى كان لكل فرد من الأربعين ألف مواطن أثينى فيها حق حضور أية جلسة من جلساتها ثلاث مرات فى كل شهر ( والتى لم يحضر الجلسة الواحدة من جلساتها التى وصل إلى علنها شيء عنها إلا ٣٦١٦ ) ، لو أننا نظرنا إلى تلك الجمعية ، لذهب بنا الظن إلى أن الديمقراطية الاثينية هى ديموقراطية أولية ، ولقلنا إن اليونان لم يعرفوا شيئاً عن نظرية التمثيل النيابى . فإذا فعلنا ذلك كانت نظرتنا إلى محيط التمثيل النيابى نظرة ضيقة دون مبرر . ذلك أن المجلس التنفيذى قد لا يقل عن الجمعية النيابية من حيث التمثيل ، فجلس الوزراء الإنجليزى هو فى الحقيقة هيئة نيابية كإبرلمان الإنجليزى تماماً . وفى هذا الشأن يقول « بوسانكيه » : أن التعبير عن الإرادة الشعبية لا يقتصر بالضرورة على هيئات تنتخب لهذا الغرض بالذات ، بل يمكن أن يتخذ أى شكل مناسب كاف دون أن يكون فى ذلك انتهاك لنظرية الحكم الذاتى الديموقراطى ، (١)

وقبل أن نقول إن الديمقراطية الاثينية لم تكن تعرف التمثيل النيابى ،

---

(١) أظن مؤلف بوسانكيه « النظرية الفلسفية للدولة » الطبعة الثالثة من ٢٤ .

يجب أن تثبت أن السلطة التنفيذية الأينية لم يكن لها مركز أو أساس نيابي خاص بها . ثم أن إنكار وجود التمثيل النيابي في أثينا معناه أننا ننسى وجود « المجلس » في كل دولة يونانية تريبياً نجد مجلساً وجمعية يعملان جنباً إلى جنب ، فيما عدا بعض الدول الأوليغاركية الصغيرة التي كان الاثنان فيها منبهجين في هيئة واحدة ، وكانت وظيفة المجلس بوجه عام أن يتقدم إلى الجمعية بمشروعات القوانين ، ووظيفة الجمعية أن تبت في هذه المشروعات ، وكانت القاعدة ألا تصدر الجمعية قراراً إلا فيما يختص بالاقتراحات التي وافق المجلس على تقديمها . ولا شك أن سلطة صياغة الموضوع واختيار المسائل التي يلزم عرضها ليست بالسلطة التقليدية الشأن (١) . وإذا كان تكوين الهيئة التي تتمتع بهذه السلطة تكويناً نيابياً في أية صورة ، فليس لنا أن نقول إن مبدأ التمثيل النيابي غير معروف أو لا وجود له .

كان تكوين المجلس في أثينا نيابياً ، وكانت أقسام المدينة أو أحيائها بمثابة الدوائر الانتخابية المحلية . ولم تكن وظيفة هذه الأحياء انتخاب أعضاء المجلس . الخمسة انتخاباً مباشراً ، بل كان كل حي ينتخب ، بل وأكثر من ذلك أنه كان ينتخب وفق نظام نسبي حسب عدد سكانه ، قائمة من المرشحين . فإذا ما جاز هؤلاء اختباراً لمؤهلاتهم ، أصبح من حق الواحد منهم ، بعد أن يتمتع عليه الاختيار بالاقتراح ، أن يشغل مقعداً في المجلس (٢) . والواقع أن أثينا لم تكن

---

(١) يصف أرسطو المجلس بأن له أعظم سيادة على كافة الشؤون : « فهو يملك في نفس الوقت تنفيذ المشروع والتقدم به ( وهذا يكون صاحب سيادة في رأى أرسطو ) ، أو على أية حال إذا كان الشعب صاحب السيادة ( في جمعيته ) ، فإن من حق المجلس أن تكون له الرئاسة في الجمعية » ( ١٣٢٢ ب ١٢ : ٦ ، ٨ ، ١٧ )

(٢) بناء على ما جاء في مؤلف هرمان سوبودا سابق الذكر ص ١٣٩ فإن استخـام الاقتراع المباشر دون أى انتخاب سابق بدأ في سنة ٤٦٠ . غير أن الدليل على ذلك ليس مؤكداً ، وإن أتبع فيما ذكره هنا ما جاء في مؤلف فيلا موفتر سابق الذكر ص ١٠١ ، « وفي مؤلف زمرن سابق الذكر ص ١٥٩ . إن المعلومات لدينا شحيحة ، والكتابات المنقوشة » فقط هي التي نعرف منها شيئاً عن التمثيل النسبي للدوائر الانتخابية المحلية ( Demes ) .

تعرف التمثيل النيابي فحسب بل عرفت التمثيل النسبي أيضاً، ولم يكن فيها انتخابات برلمانية فقط، بل كانت تجرى هذه الانتخابات سنوياً، لأن المجلس كان يحدد كل سنة، بل ويضاف إلى ذلك أن عضو المجلس كان لا يرشح إلا في دورتين فقط. فإذا ذكرنا أن أحياء المدينة كانت تنتخب مرشحين يختار من بينهم بطريقة الاقتراع تسعة حكام (أرخون) كبار يشغلون مراكزهم خلال العام، عرفنا أن الانتخابات السنوية للحى لم تكن بالشىء التليل الشأن. وكانت الأندية الحزبية تهيم نفسها لإجراء الانتخابات بالمعنى الأليجاركي<sup>(١)</sup>، وهى أندية تشبه في طبيعتها اللجان الانتخابية.

والحق أن تسييد الانتخاب بإضافة طريقة الاقتراع على أسماء المرشحين، ربما قصد به إلى حد كبير الرعة في تجنب الدساتس<sup>(٢)</sup> الانتخابية، ولكن رغم استخدام الاقتراع كان هناك مجال في أثينا لمبدأ الانتخاب، ذلك أن المحاولات التى قام بها الحزب الأليجاركي لتقييد عدد المواطنين، حين سعى في سنة ٤١١ على سبيل المثال إلى إحلال حق الانتخاب القائم على أساس الملكية (وتعتمد على ملكية الأسلحة الثقيلة) مكان حق الانتخاب الذى يمنح لكل أثيني جر المنبت بالغ رشده، هذه المحاولات لم يقصد بها تقييد عضوية الجمعية فحسب، بل كان هدفها أيضاً تقييد عدد الناخبين.

ومع ذلك يجب أن نعترف بأن الانتخابات شىء والتمثيل شىء آخر، إذ لا يمكن أن يكون لأية هيئة صفة التمثيل النيابي الصحيح إلا إذا كان لها سلطة نيابية، أو

---

(١) يشير ثوكديديس، ٨، ٥٤، إلى هذه الأندية قبل سنة ٤١٢ ولما أنها كانت تهدف إلى التحكم فى انتخابات الوظائف.

(٢) يشير أرسطو فى « السياسة » إلى هذا الموضوع، ٢٨١ ١٣٠٣ (٩، ٣، ٥) ولما أخطار الانتخابات غير المقيدة بمؤهلات ٢٨١ ١٣٠٥ وما بعده (١٠، ٥، ٥).

بعبارة أخرى ، إذا كان لها حق التدبير والتقرير بوصف كونها معبرة عن الإرادة الشعبية داخل نطاقها الخاص .

وهنا وجه القصور في المجلس الأثيني ، فقد كان إلى حد ما مجلساً منتخباً ، دون أن يكون له إلا القليل من السلطة النيابية . أما الجمعية فقد كانت صاحبة السيادة ، بل وكانت تمثل نفسها . ومع ذلك فقد كانت أئينا تتبع نظام المجلسين إلى حد ما ، فكان النص الذي تصدر به القوانين هو « قرار المجلس والجمعية » . ولم يقتصر عمل المجلس على الاشتراك في سن القوانين بل كان يتقدم بها إلى الجمعية ، ومع أن الجمعية كان من حقها تعديل اقتراحاته ، إلا أنها لم تكن تملك حق المبادأة (١) ، ثم أن المجلس كان ينفذ ما يسن من قوانين ويوسع نطاقها في بعض الأحيان ، كما أنه كان الطريق الذي تسلكه العلاقات الخارجية ، والمركز الذي تدور حوله الإدارة ، والمشرف على موظفي الهيئة التنفيذية . فليس لنا بعد كل هذا إلا اعتباره شيئاً له صفة السلطة النيابية .

كان مجلس اتحاد يوشيا ، الذي سبقت الإشارة إليه ، هيئة نيابية بصورة أوضح ، مكونة من ٦٦٠ عضواً ينتخبون بالتساوي من أقسام الاتحاد الاحد عشر ، وفي كل قسم كان الأعضاء ينتخبون بمعرفة الأجزاء المكونة له وفق نظام نسبي (٢) . ويبدو أن هذا النظام الذي توقف في يوشيا نفسها بعد أن حلت إسبطة الاتحاد البيوشى ، كان النموذج الذي أخذ به فيليب المقدوني عند تنظيمه .

---

(١) كان من حقها أن تطلب إلى المجلس التقدم بمشروعات .

(٢) انظر مؤلف فرجسون سابق الذكر ص ٣٧ ، ومؤلف فيلاموقر ص ١٢٩ . حيث يلاحظ أن المجلس كان نيابياً إلى درجة عظيمة . ( وكان يجتمع بهيئته الكاملة لدراسة الشؤون الهامة . أما الشؤون الجارية فكانت تبث فيها لجان مكونة من ربع أعضاء المجلس يعملون بصفة دورية ) .

اليونان في سنة ٣٣٨ ، كما أن مجلس كورنث كان تقليدياً للمجلس اليوشى . وعلى ذلك فإن أرسطو ، عند ما كتب « السياسة » لا يمكن أنه كان يجهل وجود مثل هذه المنظمات النيابية ، ثم إنه ، فى الجزء الرابع من الكتاب ، عند مناقشته للأشأنوع الممكن إيجادها عند تكوين الهيئة المفكرة كاد أن يقترح جمعية نيابية . فهو يقول : « من الصواب أن من تكون مهمتهم التفكير يجب أن يتم اختيارهم بالتساوى ، بطريق الانتخاب أو الاقتراع ، من بين الطبقات العليا وعامة الشعب » . وهو اقتراح يذكرنا بنظام الطبقات الثلاث الذى تتبعه بروسيا الحديثة ( سابقاً ) . وئمة اقتراح مشابه ويذكرنا أيضاً بنظام بروسيا تتضمنه الطريقة التى يقترحها أفلاطون فى كتاب « القوانين » لانتخاب المجلس ، كما أن أساليب الانتخاب التى يقترحها أفلاطون بالنسبة « للأوصياء على القانون » وغيرهم من الموظفين هى أيضاً أساليب حديثة تماماً .

تحدثنا حتى الآن عن الهيئات التى تتولى التفكير ، وعلمنا بعد ذلك أن نبحت ما إذا كانت أية سلطة من السلطات التى تتولى التنفيذ فى الدولة اليونانية لها صفة نيابية . وعلى أية حال فإننا قد نجد فى أثينا مايدل على وجود سلطة تنفيذية لها هذه الصفة . ذلك أن قواد أثينا العشرة كانوا أشبه بمجلس الوزراء ، ينتخبهم الشعب انتخاباً مباشراً ، ويمكن إبقاؤهم فى مناصبهم عدة سنوات فى كل مرة بخلاف غيرهم من الموظفين . وكان من حقهم ، دون بقية الموظفين ، حضور جلسات الجمعية مباشرة . وإذا ما حدث أن سادت شخصية مهيمنة على بقية القواد كما فعل بركليس خلال خمسة عشر عاماً متوالية ، أصبح من الناحية الفعلية رئيس مجلس الوزراء على أساس أنه يمثل الإرادة الشعبية . أما بعد بركليس ، فإن هذا المنصب كان يشغله واحد من الديماجوج ( زعيم الشعب ) أخذ على عاتقه تلك المهام التى كان يتولاها حتى ذلك الحين القواد أو التماهد للسيطر على القواد ، ولم يكن هذا البرلمان القدير أو الديماجوج شخصاً ينطبق عليه الوصف الذى تحمله هذه الكلمة فى العصور الحديثة ،

بل كان برلمانياً له خبرته ومقامه ، واستطاع بذلك أن يستأثر بسمع الجمعية ويستحوذ على ثقها ، وتمكن بنفوذها فيها من مناصرة سياسة معينة وتنفيذها . ومع أنه لم يكن صاحب منصب إلا أنه كان يحكم بنفوذها . وعند ما كان النفي شائعاً في أثينا كان في مقدور أحد هؤلاء الديماجوجيين أن يحصل على تصويت بالثقة إذا نجح في نفي منافسه . وكانت قبة النفي في تلك الأيام أن يضع توجيه السياسة في يد مستشار حائز على الثقة ، ويؤدي إلى استقرار الأمور واستمرار الأوضاع . ولما انتهى النفي في نهاية القرن الخامس أصبح أمام الناس زعيان برلمانيان ، يسير الناس وراء أحدهما يوماً ووراء الثاني يوماً آخر ، الأمر الذي أدى إلى نتائج وخيمة . غير أننا نستطيع القول إن أثينا في القرن الخامس كانت تتمتع بهيئة تنفيذية نيابية سواء في شخص زعيم القواد أو كبير الديماجوجيين \* .

---

(\*) انظر مؤلف فيلاموفتر سابق الذكر ص ١٠٤ ، ١٠٥ .



## الدولة اليونانية والتعليم

غير أن التمثيل النيابي ليس بأية حال من الأحوال الفكرة الأساسية للدولة اليونانية كما يفهمها فلاسفة اليونان ، فمفتاح السر في نظرهم هو التعليم لا التمثيل النيابي ، وهذا يتضمن نظرة مختلفة إلى الدولة وفكرة مختلفة عنها غير النظرة والفكرة اللتين تتضمنهما نظرية التمثيل النيابي . ولقد رأينا من قبل أن الفلاسفة كانوا يعتبرون الدولة مجتمعاً أخلاقياً ، فإذا سرنا وراء هذه النظرة إلى مدى أبعد ، رأينا أن الدولة هي بالضرورة مجتمع يشترك في مادة روحية ، وأن نشاط أجهزتها لا بد أن يكون نشاطاً تعليمياً ينصرف إلى تزويد أعضاء المجتمع بنصيبهم من هذه المادة المشتركة . فالمجتمع منظمة تعليمية يستتبع الالتئام إليها أن تتسع القدرات البشرية لكل إنسان إلى الحد الأقصى ، والعكس صحيح ، فالتعليم حقيقة اجتماعية تبتعث على تماسك المجتمع بتأثير ما يعلّأ به العقول من مادة مشتركة . ثم إن الدولة بوصف كونها الحكومة المنظمة للمجتمع السياسي ، هي جهاز تعليمي يجمع في بؤرة واحدة كل المؤثرات الاجتماعية التي تؤدي إلى تعليم الإنسان ويشمل هذا كل الاقتراحات التي تشع من الرأي العام الاجتماعي وتتغلغل في حياة الفرد ، وكل أنواع التدريب والتمرين التي تمكن الفرد من الحصول والمحافظة على مركزه في مجتمع منظم . والعكس صحيح هنا أيضاً . فالتعليم لا يعني فقط تلك العملية التي يقوم بها مدرس لطالب ، أو تلك الدراسة التي يتولاها الفرد بنفسه لنفسه ، وليست هذه العملية أيضاً هي الناحية الأساسية في التعليم . بل إن التعليم هو ما يستعده المجتمع السياسي ، والمجتمع السياسي ككل متحد ، من النظام الاجتماعي الذي يشترك هذا المجتمع فيه ، والذي يعمل على صنع هذا المجتمع وتحويله . هذا ، كما سرى ، هو لب تعاليم أفلاطون وموجزها كما وردت في محاوره « بروتا جوراس » وبصورة

أوضح في « الجمهورية » : وهو نواة فكرة أرسطو في « السياسة » ، كما أنه الدرس الذي تعلمه هيجل من اليونان وانتقل منه إلى مدرسته (١) .

المجتمع إذن هو هيئة اجتماعية تشترك في مادة رغبة ورثتها ومن واجبها أن تنقلها إلى الأجيال المقبلة ، وهي هيئة اجتماعية لأنها ورثت هذه المادة ، كما أنها كيان تعليمي لأنها يجب أن تتولى نشرها .

وهذه المادة الروحية لم تكن بالنسبة لليونان مجرد فكرة عامة ، بل كانت شيئاً مادياً ورد ذكره في القانون ، سواء كان هذا القانون مكتوباً أو غير مكتوب ، وسواء سطر في سجل القوانين وفي الدستور أو نقش في قلوب الناس . فالقانون إذن هو القوة التي تملك بها الدولة تحقيق تماسك المجتمع وبقائه مترابطاً متراساً . والقانون في عرف بندار هو « الملك » ، وفي عرف هيرودوت هو « السيد » . أما أفلاطون فإنه يرى أن المواطنين هم « عبيد » القانون . وأن القانون ليس القوة

---

(١) في ص ٦٢ ، ٦٣ من كتابي « الفكر السياسي من هيربرت سبنسر إلى العصر الحاضر » قلت معلقاً على ما قاله مستر برادلي في كتابه « دراسات أخلاقية » عن نظرية هيجل : - « يولد الطفل متأثراً بالمجتمعات التي يعيش فيها ، فيأخذ شيئاً من طابع الأسرة ، وشيئاً من الطابع القومي ، وشيئاً من طابع التمدن الذي يجيء من المجتمع الإنساني . وكلما ازداد نمواً انصب المجتمع الذي يعيش فيه في كيانه ، من لغة يتعلمها وجو اجتماعي يتنفسه ، بحيث تصبح علاقات المجتمع متمثلة في كل نسيج من أنسجة كيانه .

وهذا الكلام نفسه يصلح أيضاً تعليقاً على مؤلف أفلاطون « بروتاجوراس » إذ يبدأ أفلاطون من هذا الأساس ثم يقول : -

« لذا أراد المجتمع أن يصنع الفرد فلا بد له من أن يفعل ذلك عن دراية بما يفعل بواسطة تنظيم واع للتعليم » .

ثم يرسم أفلاطون صورة لهذا التنظيم في الجمهورية .

( انظر مؤلف ناتورب Natorp - « دولة أفلاطون وفكرة التربية الاجتماعية » - وهو المؤلف الذي أدين له بالفضل هنا .

التي تحقق بها الدولة تماسك المجتمع فحسب ، بل إنه لهذا السبب نفسه يكون صاحب السيادة (١) .

« إن جماع الأخلاق ، مدنية إِبْشَرِيَّة على السواء — كل منافع الحضارة — هي هبات من القانون ، الذي يعترف له المجتمع بالسيادة (٢) » ولا يوجد في الأدب اليوناني ما يبين السيادة الأساسية للقانون بصورة أخاذاً أكثر من ذلك المقال الذي أورده أفلاطون في محاوره « كريتون » ووصف فيه حديثاً بين القوانين وسقراط وهو ينتظر الموت في سجنه ، وفيه يرى أفلاطون وهو يحمل سقراط يقر أن للقوانين عليه حق الولاء الأعظم الأسمى . ومع أن سقراط كان يخلق بروحه في أجواء الحرية فإنه كان يعترف بعبوديته للقانون ، وما يصدق على سقراط يصدق على الشعب الأثيني ، فقد كان الأثينيون عند اجتماعهم في الساحة العامة أصحاب السيادة تحت قبة السماء ، ولكنهم أيضاً كانوا يعترفون بسيادة القوانين (٣) .

القانون [إذن هو المادة الروحية المشتركة في المجتمع ، وقد عبر عنها في شكل مادي] ، وهو في هذا الوضع صاحب السيادة في المجتمع ، والقوة التي تحقق تماسكه . وبما أن هذه المادة يجب أن تنتشر بين الناس بالتعليم أصبحت مهمة الدولة أن تعلم مواطنيها وفق القانون حتى تسرى محتوياته في كياناتهم فيصبحون أهلاً لما يرثونه . وهنا

---

(١) مؤلف فيلاموكتز سابق الذكر ص ١١٦

(٢) المؤلف نفسه ص ١٤١

(٣) يقول أرسطو في « السياسة » في معرض الجدل إن الجمعية كانت تلجأ إلى المراسيم لكي تسيطر على القانون وتبطل سيادته . وهناك ما يبعث على الفطن كما سترى فيما بعد أن أرسطو ينقل هنا فكرة خاطئة .

نفس مبدأى أرسطو الأساسيين المتشاكبين ، وهما سيادة القانون وتربية المواطنين  
وفق هذا القانون . يقول أرسطو : —

« إن حكم القانون أفضل من حكم أى فرد واحد ، ووفق هذا المبدأ نفسه ، إذا  
كان الأفضل أن يكون الحكم فى أيدي عدد من الأفراد ، فإن هؤلاء الأفراد يجب  
أن يكونوا حراساً على القانون وخداما له » (١) .

ويقول أيضاً : « لا ترجى فائدة من أحسن القوانين ، حتى ولو صادق عليها كل  
مواطن فى الدولة ، إلا إذا صاغ التعليم الناس ، ودرهم التعود بحيث يتشربون روح  
المجتمع الذى يعيشون فيه » (٢) .

فهمة الدولة هى تدريب الناس وفقاً لقوانينها ، ومن واجب الحكام باعتبارهم  
عملاء الدولة وخدام القانون ، أن يباشروا أداء هذه المهمة . وعلى هذا نستطيع أن  
نفرق بين المشكلة التى كانت تواجه الدولة القديمة وتلك التى تواجه الدولة الحديثة .  
وهذا التفريق يساعدنا على فهم السبب الذى من أجله كان دور التمثيل النيابى فى الحالة  
الأولى أقل منه فى الثانية ، فالليونانيون كانوا يمتدنون أن هناك حاجة إلى التعليم لكي  
يشكل الرأى الاجتماعى ويجمله متنسقا ومنسجماً مع روح القانون القائم الذى له  
ثباته وجوهرته وسيادته . أما الاعتقاد الحديث فهو الحاجة إلى التمثيل النيابى لكي  
يجعل القانون ، وهو شئ يتصف بالتشكل والتغير والتبعية ، متنسقا ومنسجماً مع  
حركة الرأى العام أو « الإرادة العامة » صاحبة السيادة .

---

(١) « السياسة » لأرسطو ص ١٢٨٧ .

(٢) الكتاب نفسه ، ص ١٣١٠

ومن الواضح أن وراء هذه الاعتمادات المختلفة فكرة مختلفة عن القانون ، فهو في نظر اليونان صاحب السيادة على المجتمع بوصفه المادة الموروثة التي تكون منها سلطات الإلزام الأخلاقية والشرعية . أما نظرنا نحن فهي أن القانون هو مجموعة من القواعد تجمعت شيئاً فشيئاً ولكنها في حاجة مستمرة إلى إعادة النظر فيها ، وهذه القواعد تحدد العلاقات بين أعضاء دولة معينة ، وهي علاقات اقتصادية إلى حد كبير في المجتمعات الصناعية المقدمة القائمة في العصر الحاضر . حقيقى أن اليونانيين أحدثوا تغييراً في قانونهم ، غير أنه صحيح أيضاً أنهم ، بوجه عام ، كانوا يعتبرونه هبة وشيئاً دائماً لا يستحسن تغييره . « فالقانون ليس له قوة توجب على الناس طاعته إلا تلك القوة المستمدة من العادة التي يكتسبها الناس بتعلم روح القانون . وبما أن عملية التعلم هذه تستغرق وقتاً طويلاً فإن الاستعداد لتغيير القوانين القائمة إلى قوانين أخرى يضعف سلطان القانون » (١).

هذا جو يختلف عن ذلك الذي نعيش فيه الآن . فنحن تفكر وفي أذهاننا صورة التقدم ، ولهذا نكس العلاقة بين القانون والرأى العام . ذلك أننا نعلم أن الرأى العام يتحرك دائماً ، ونعتقد أنه يتحرك إلى الأمام ، وأنه يجب أن يدفع القانون في مجراه كما يفعل المد . ولهذا نتكر الهيئات التشريعية النائية للتوسط بين الرأى العام والقانون ، وبوصفها أجهزة الرأى العام المعبرة عن وجهة نظره ، فإنها تعدل القانون لكي يتمشى مع هذا الرأى العام .

هذا الفرق بين وجهتي النظر هو الفرق بين مجتمع ينظر وراءه إلى ماضٍ مقدس يعبر عنه قانون له السيادة ، ومجتمع ينظر أمامه إلى مستقبل أكثر جاذبية

---

(١) السياسة لأرسطو ١٢٦٩-٢٠١ ٧٤ - (٢ ، ٨ ، ٢٤) .

يستطيع أن يمهّد له بإحداث تغيير في قانون هو في حد ذاته دائم التغيير . و هو كذلك فرق بين مجتمع لديه فكرة جامدة عن الرأي العام كشيء تكون فعلاً ، وهو في وضعه هذا ذو سيادة ، ومجتمع لديه فكرة متحركة عن هذا الرأي العام كشيء يتحول دائماً ، وهو في كل مرة من مرات هذا التحور ذو سيادة .

والحق أن هناك نقاطاً تلتقي فيها فكرة الوضع النيابي بفكرة الوضع التعليمي ، فالفيلسوف جون ستيوارت مل يؤيد الحكومة النيابية على أساس أن المساهمة في الوظائف العامة يتكسب الخلق والذكاء نوعاً من التعليم ، ووجهة النظر هذه تبين التقارب بين الفكرتين ، ولكن رغم نقط الاتصال هذه فإن هناك هوة شاسعة بين الفكرتين .

وأفلاطون هو للفكر اليوناني الوحيد الذي لم يذهب إلى ما ذهبت إليه فكرة اليونان عن سيادة القانون ، ومع أنه سار وراء هذه الفكرة في كتابيه « كريتون » و « القوانين » ، إلا أنه في « الجمهورية » وفي « السياسي » Politicus يرفض فكرة سيادة القانون بالذات . ولقد كان رفضه هذا نتيجة تمحسه لأساس أخلاقي مثالي للمجتمع يدعو عن أية مجموعة جامدة من القانون ، ولم يكن بحال من الأحوال نتيجة اعتقاد بأن هناك هيئة تشريعية لها سيادة أعلى من القوانين التي يسنها . وكذلك لم يكن لهذا الرفض صلة بانحراف لدى أفلاطون عن المثل الأعلى التعليمي للدولة ، بل إنه على النقيض من ذلك كان نتيجة امتداد لهذه الفكرة . فلقد كان أفلاطون يشعر أن حكام الدولة ، إذا كان عليهم أن يعلموا المواطنين وفق الأساس الأخلاقي للمجتمع ، كان من الضروري أن يتلقى هؤلاء من العلم ما يمكنهم من فهم هذا الأساس . فإذا ما فهموه وأصبح مستقراً في أذهانهم وحيّاً في ذكائهم ، كان هذا الذكاء الحى هو صاحب السيادة الحقة ، وكان لزاماً عليهم أن يعلموا زملاءهم المواطنين وفق ما في هذه السيادة من حق وصواب . والواقع أن أفلاطون تناول مشكلة التعليم من وجهة نظر الحاكم أكثر من تناوله لها من وجهة نظر المواطن .

ذلك أنه كان قد رأى ، أو ظن أنه رأى ، عجز الحكام العاديين عن تفهم المبادئ  
الجمهورية للمجتمع السياسى ، وشهد بهذا العجز فى محاوره « جورجياس » دون أن  
يستثنى بركليس نفسه. ولقد رأى فى الفلسفة ودراساتها علاج هذا العجز، ولهذا أوقف  
جهوده فى « الأكاديمية » لإيجاد هذا العلاج ، عن طريق دروس فى التدريب الفلسفى  
لتعليم مدرسة من الحكام المدربين . « والجمهورية » هى برنامج هذه الدراسة . غير أن  
الرجال الذين يدرّبون فى هذه الدراسة كان لابد لهم من أن يذهبوا إلى ما هو أبعد  
من الأساس الأخلاقى للمجتمع الذى يعبر عنه القانون الموروث ، ويصلوا إلى الأساس  
الأبدي الخالد الذى لا يتغير من عصر إلى عصر أو من مجتمع إلى غيره . « فالجمهورية »  
تبين المثل الأعلى اليونانى للتعليم فى ذروته ، ولكن ، لأن أفلاطون قد دفع هذا  
المثل الأعلى إلى هذه الذروة فإنه ابتعد به عن الأفكار اليونانية ، ولهذا رجع فى  
كتاب « القوانين » إلى داخل حدودهم ، وانتهت فلسفته ، كما بدأت ، إلى الدائرة  
التي كان الفكر اليونانى يدور فيها دائماً — وهى سيادة القانون الأساسى ، وتعليم  
المواطنين وفق هذا القانون<sup>(١)</sup> . فعلم السياسة أو قل فن السياسة هو العلم الذى  
يهدف إلى رفع الإنسان الاجتماعى بالتعليم الاجتماعى<sup>٢</sup> إلى مستوى الاشتراك فى المادة  
الروحية للحياة الاجتماعية — تلك المادة التى يعبر عنها قانون ذو سيادة .

---

(١) ومع ذلك فسوف نجد مبرراً للشك فى أن أفلاطون عاد فقط إلى حدود القانون .  
غفانة كتاب « القوانين » تبين أنه حتى فى النهاية كان لا يزال ناثراً ضد سيادة القانون  
ومؤيداً لحكم الذكاء الحر . ويجب أن نضيف من وجهة أخرى أنه فى كتاب « السياسى »  
لا يرفض كلية حكم القانون . بل يسلم أنه فى بعض الظروف قد يكون « تالياً للوضع الأحسن » .





الفصل الثالث

الفكر السياسي قبل الإسفِطابيين



## من هوميروس الى سولون :

درج مؤرخو اليونان في الوقت الحاضر على موازنة تاريخ اليونان القديمة بتاريخ العالم الحديث ، فقرأ عن « المصور الوسطى » اليونانية و « عصر الإصلاح اليوناني » و « عصر النهضة اليوناني » . ويحتاف المؤرخون فيما يعقدونه من مقارنات ، فبينما نرى أحدهم يقارن كل المصور اليونانية القديمة إلى نهاية القرن الخامس ، بفترة المصور الوسطى من تاريخنا ، على أساس أن الفترتين بدأتا بهجرات للقبائل وانتهتا « باكتشاف العالم والإنسان » ، إذ بنا نرى مؤرخاً آخر يقارن الفترة الأولى من تاريخ اليونان قبل مشرق النور في أيام سولون بفترة المصور الوسطى من تاريخنا ، ويضع فترة « الإصلاح » و « عصر النهضة » في القرن السادس . فإذا أخذنا بالمقارنة الثانية ، قلنا إن الفكر السياسي للمصور الوسطى اليونانية يمكن الرجوع إليه فيما كتبه هوميروس وهسيودوس ، وهما الشعاران الوحيدان في ذلك العصر . وفي بعض الأحيان يقتبس من أقوال هوميروس ما يدل على أنه كان من المؤمنين بحق الملكية الإلهي . إذ يقول :

« من الأفضل ألا يكون هناك رؤساء كثيرون . فليكن هناك رئيس واحد ، ملك واحد منعه ابن كروتوس الصولجان والحكم (١) » .

---

(١) الإلياذة ٢ - ٢٠٤ - ٢٠٦ أذكر أني سمعت السفير الألماني في إنجلترا يقتبس السطر الأول في هذا المعنى منذ عشر سنوات .

غير أن هذه الآيات إنما تشير فقط إلى القيادة في وقت الحرب ، والكلمات المذكورة وردت على لسان أوديسيوس وهو يوجهها إلى جيش اختل نظامه ، وهو يحاول بها أن يثبت فيه روح الخضوع لهائده الأعلى . وكان يطلق على الملك في أيام هوميروس لقب حاكم المجتمع . كما أن كل الزعماء في القبيلة كانوا يحملون اسم « الأمراء » ويدعون جميعاً أنهم من سلالة الآلهة ، ولا يفرق الملك الفعلي عن زملائه إلا في أنه الشخص الذى عينه المجتمع كله حاكماً عليه . وهكذا ترى أن القبيلة في أيام هوميروس كانت ذات سيادة على نفسها ، وأن حاكمها الاسمى يتولى منصبه كممثل لها وناطق بلسانها . وبينما يعترف هوميروس بالملكية على هذه الصورة ، فإن هسيودوس لا يعرف إلا زعامة يتولاها عدد من الأمراء [ ، وهو يتقدم مقدماً الرأى السفسطائى الذى كان يعتنقه « الأمراء » في عصره والذى تعبر عنه فلسفتهم القائلة :

« خير لك أن تكون شريراً من أن تكون عادلاً » ، فيقابل هذه الفلسفة بالإشارة إلى القصص الإلهي (١) .

وفي أيام سولون الأولى ( ٦٠٠ ق . م ) طلع فجر جديد . ففي القرن السابع كانت قد اجتاحت اليونان أزمة اقتصادية يمكن تبين بوادرها الأولى في أشعار هسيودوس ، إذ ابتلعت عمليات الرهن أرض الفقراء فضمها جيرانهم الأثرياء إلى أراضيهم . وكان من الضروري خلق عقلية جديدة وقوانين جديدة لبلاد اليونان إذا أريد تجنب الفوضى . أما العقلية الجديدة فقد خرجت من معبد دلفي ، أما القوانين الجديدة فقد شرعها المقتنون أمثال سولون . وكانت تعاليم دلفي مصدر إلهام لما يسمى أحياناً بحركة الإصلاح اليونانية حوالى سنة ٦٠٠ ق . م .

انزعجت دلفي نفسها من قبيلة الفوكسيين وأصبحت دولة كنسية . وكان لمعبد دلفي

شهرته ، ولكهتته رواية قديعة عن أن إلههم أبولون هو مبتدع التطهير من جريمة القتل ، ولقد توسع الكهنة في هذه الرواية حتى جعلوا إلههم هذا مفسراً للأخلاق اليونانية ومعبراً عن القانون اليوناني<sup>(١)</sup>، وكان لب التعاليم الأخلاقية لهذا المعبود هو الحاجة إلى الاعتدال ، أما دروسه فهي تدور حول جمال الاعتدال والحاجة إلى تذكر أن لكل الأمور حدوداً يجب ألا تتخطاها ، « وأن الطريق فيما وراء أعمدة هرقل يجب ألا تطأه أقدام الحكماء أو البلهاء » (كما كان ينشد بندار مردهداً أصداء دلفي)<sup>(٢)</sup> . وشهوة الكسب التي جلبت كل المتاعب السابقة يجب أن يكبح جماحها ، ويصبح شعار الحياة في المستقبل « ألا مغالة في أي شيء » . وهكذا خلق تقليد قدر له أن يعيش طويلاً وأن تعمق جذوره في الحياة اليونانية ، تقليد زاده قوة مبدأ « الحد » لفيثاغورس ، ووضحه في شكله الكلاسيكي مبدأ « الوسط الذهبي » لأرسطو .

وإذا كان أبولون هو مفسر الأخلاق<sup>٣</sup>، فهو كذلك المعبر عن القانون . ولقد كان هم الشرعين الذين اقترن نشاطهم بحركة « الإصلاح اليوناني » أن يطبقوا الدروس التي انبثقت من دلفي والتي تنحصر في الاعتدال والوقوف عند حدود معينة . ولقد ظهرت بعد هذا رواية أخرى تتحدث عن سبعة حكماء ، لا يذكر التاريخ إلا واحداً منهم هو سولون ، وينسب إلى هؤلاء السبعة أن حياتهم كانت سلسلة من الفشاط السياسي ، وأن فلسفتهم السياسية صاغوها في قالب أمثال ، يقول عنها أفلاطون<sup>٤</sup> إنها كانت تتضمن بعض العناصر الصادقة تعلموها من التجربة أو عثروا عليها بعيونهم الفاحصة ، ولم يحميدوا عنها أبداً . والحق أن « أقوال الحكماء السبعة » كانت أخلاقية إلى حد كبير ، ولكننا نجد في ثنايا هذه الأقوال الأخلاقية بعض الحقائق السياسية ، ومثل ذلك : « إن للنصب كفيل بأن يظهر المعدن الذي صنع منه

(١) انظر مؤلف فيلاموفتر سابق الذكر ص ٨٧، ٨٨ .

(٢) « أولب » ص ٤٤، ٤٥ .

الإنسان» (١) . ويحدثنا أفلاطون أن هؤلاء السبعة مجتمعين أهدوا ثمار حكمتهم إلى معبد أبولون (٢) « في دلفي مؤكدين بذلك ارتباطهم بتعاليم الإله ، كما يقال إن الأمفكتيين نقشوا أقوالهم على جدران المعبد حتى يبدو أنها استمدت شيئاً من قدسية الوحي الإلهي . ويقول جروت : « كانت هذه الأسماء الشهيرة مهد الفلسفة الاجتماعية » (٣) في عصورها الأولى وكانت دلفي مصدر إلهام النشاط السياسي الذي قام به المقتنون في عصر سولون كما يحدثنا التاريخ ، شأنه في ذلك شأن الفلسفة الاجتماعية . وكان هدف هؤلاء المقتنين ، على قدر ما نستطيع الحكم عليه مما سجل من أعمال سولون ، أن يطبقوا دروس الاعتدال والتحديد على مجال الحياة الاجتماعية والسياسية ، « ويمعدوا إلى الدولة وحدثها بتقييد استعمال الثروة » (٤) .

ولقد سعى سولون إلى إدخال المثل الأعلى للمساواة الاجتماعية في دولة مزقتها المنازعات بين الأغنياء والفقراء ، فحاول كبح جماح الأقوياء ومنعهم من استغلال ثرائهم دون قيد ، وبذل ما في وسعه لرفع شأن الفقراء ، فمن ناحية ألغى الديون التي تراكت على فقراء الفلاحين نتيجة لعمليات الرهن ، ووضع حداً أعلى للملكية الأرضية ، وأصدر قوانين ضد الترف قيد بها حق الأثرياء في بعثرة أموالهم بصورة تثير الحقد . ومن ناحية أخرى حاول أن يجعل من الفلاحين ملاكاً لمزارعهم . ثم سهل للأجانب الإقامة في أتيكا حتى يمارسوا بعض الحرف التي تتطلب المهارة . وبذلك شجع قيام الصناعة التي ثبت بمرور الزمن أن فيها خلاص الفقراء وإنقاذهم نهائياً من البؤس وعدم الاستقلال اللذين يصاحبان الوضع الزراعي المحض . بهذه الإجراءات وبغيرها سعى سولون إلى إيجاد المساواة الاجتماعية . ولقد قيل إن إنسانية قانون أتيكا تنعكس التقوى والاعتدال في خلق سولون ، ذلك أنه لكي يحمي الضعيف والمحتاج خول لأي

---

(١) يتحدث بلوتارخ عن الحكماء السبعة وهم يناقشون الشروط التي يجب توافرها لكي تحصل الدولة على أعظم - مادة - . ويقرر أنه يورد الآراء التي أدلى بها كل واحد من السبعة .

(٢) بروتاجوراس ، ٣٤٣ ب

(٣) « تاريخ اليونان » تأليف جروت ٤ ص ٢٣ .

(٤) انظر مؤلف زمري سابق الذكر ص ١٢٧

مواطن أتيني أن يقيم الدعوى بالنيابة عن شخص آخر ودون التعرض لأى خطر على نفسه إذا علم أن جرمًا قد ارتكب في حق هذا الشخص ، وبهذا الإجراء خطًا سولون خطوة واسعة نحو إقامة عدالة أكيدة لانتخابي أحداً . ثم إن «قانون الجمعيات» الذى أصدره سولون هو أيضاً جدير بالملاحظة . يقول فيلاموفز في هذا الشأن :

« لقد وضع مبدأ أن الجماعة التى لها عبادة مشتركة لها الحق فى أن تصوغ لنفسها قوانين تعترف الدولة بصلاحياتها بالنسبة لأعضاء الجماعة مادامت لا تتعارض مع قوانينها . وقد شمل هذا القانون حتى شركات السفن والشركات التى تخول لها الدولة حق امتلاك سفن حرية تهاجم بها الأعداء وقت الحرب ، وذكر هذه الشركات الأخيرة يدل بوضوح على قدمها . وهكذا أقيم مبدأ حرية الجمعيات . وبما له دلالة أن ديجست (مدونة) القانون الرومانى ترجع إلى قانون سولون<sup>(١)</sup> .

غير أن عمل سولون ذهب إلى أبعد من ذلك . فقد كان هدفه ، كما يتضح من أشعاره الإليجية التى يمدح فيها لعمله ويدافع عنه ، أن يضع قاعدة عامة للمساواة المتوازنة بمقتضاها لا تستطيع طبقة من الناس أن تدعى لنفسها حق التفوق الاجتماعى أو تتمتع بجزء سياسية دون حق . ويقول سولون فى هذا الشأن :

« لقد منحت الناس قوة كافية ، فلم أتصقمهم شرفاً يستحقونه أو أعطيهم أكثر مما يستحقون . ولقد راعيت ألا يضار أصحاب النفوذ والأثرياء دون ذنب ، بل وثقت رافعاً درعى أحمى به الأغنياء والفقراء على السواء فلم أسمح لهؤلاء أو لهؤلاء أن يفوزوا دون حق » .

ولو أن الإنسان فكر بالعقيلة الحديثة لكان من الطبيعى أن يقول إن سولون

---

(١) مؤلف فيلاموفز سابق الذكر ص ٥٠ ، ٥١

كان مصلحاً قانونياً وواضعاً للدستور . والحق أن التفريق بين الاثنين كان غريباً بالنسبة لعصر سولون وللتاريخ اليوناني بوجه عام . فسولون لم يضع قانوناً دستورياً منفصلاً ، كما أن شيئاً من هذا القليل لم يكن له وجود في أثينا أبداً . بل إن كل ما فعله هو أنه سن مجموعة القواعد التي سبق ذكرها بمثابة إرشادات لموظفي الدولة لضبط أعمالهم الإدارية . وبما أن الموظفين كانوا في نظر مخدمين للقانون ، فقد دون القانون كتابة حتى تحل لأئحة مسطورة مكان عرف غير مسطور ، وهو في وضعه فكرة اليونان عن حكم القانون موضع التنفيذ قد أقام ضمناً أساس مشروع للدستور يرتكز على سيادة هذا القانون ووضع فيه الموظفين في مكانهم ، خداماً له . ولكي يضمن أنهم يعملون وفق القانون جعلهم مسئولين أمام محاكم شعبية كان نظامها من ابتكاراته العظيمة . كانت هذه المحكمة هي محكمة « هيلايا » ، وهي محكمة شعبية تضم بضعة آلوف من القضاة ، وفيها يستطيع أفقر المواطنين أن يأخذ مكانه كقاض . وكان من حقها ( إلى جانب نظر الاستئناف في القضايا ) أن تراجع سلوك أى موظف في نهاية مدة خدمته . وبهذا « وضع سولون في يد الشعب سيادة الحكم القضائي » . وإذا أخذنا مبدأ أرسطو « أن صاحب السيادة على الحكم القضائي هو صاحب السيادة على الدستور » يكون سولون قد أقام ضمناً صريح السيادة الشعبية ، أو الديموقراطية (١) .

ولكن إذا أخذنا بالعمل الذي قام به فإنه إنما أقام الديموقراطية في المجال القضائي فقط ، فلم يمنح الشعب الإشراف على السياسة العامة بقدر ما ضمن له أن يحكم قانونياً وفق قواعد (٢) معروفة . وعلى أية حال فإن سماحه لفقراء الأثينيين بدخول الجمعية وإعطاءهم بذلك صوتاً في انتخاب الموظفين لم يكن بالشئ القليل الأهمية ، وإن كانت أهميته تجيء في المرتبة التالية لأهمية الهيمنة على السياسة العامة .

---

(١) « نظم الأثينيين » لأرسطو الفصل ٩ ، ١ « ترجمة الدكتور طه حسين »

(٢) انظر مؤلف زمن سابق الذكر ص ١٣٠ ، ١٣١



والتفاصيل الكاملة لأعمال سولون ، فيما عدا تلك التي ورد ذكرها في أشعاره الخاصة ، ما زالت اليوم موضع جدل ، بل إن كثيراً من الجدل كان قائماً بين الأتينيين أنفسهم في نهاية القرن الخامس حول معنى ما قام به سولون من أعمال ومداها . ولم يكن هذا الجدل من النوع الأكاديمي ، بل كان مثيراً لارتياحاً حيوياً يشنون واقعية . فالحزب الديمقراطي ، من ناحية ، كان يرى فيه أبا للديمقراطية كما طبقت في زمن « بركليس » ، والمعتدلون ، من الناحية الأخرى ، وهم أصحاب نزعة أوليجاركية وقد حاولوا القيام بثورة سياسية في سنة ٤١١ ، كانوا يعتبرونه أباً لدستور خلفه الأجداد من النوع الحليط المعتدل ، لاهو بالديموقراطي ولا بالأوليجاركي ، وكانوا يرون ضرورة رجوع أثينا إليه . ويبدو أن أرسطو سار وراء التفسير الثاني في كتابيه « النظم الأثينية » و « السياسة » ، وكان يعتقد أن سولون وضع دستوراً هذا بمزج العناصر المختلفة في الدولة مزجاً مناسباً .

والحق أن في فلسفة أرسطو السياسية الكثير مما يذكرنا بسولون ، فهو مثله يؤمن بسيادة القانون ، وكثيراً ما يشير إلى سولون بالذات عندما يقرر أن الشعب بأسره يجب أن يملك الحد الأدنى لنصيبه من السلطة السياسية أعنى حق انتخاب من يريدهم لشغل المناصب وحق محاسبة القضاة . وأكثر من هذا كله أن أرسطو كان يشبه سولون في ميله إلى فكرة الدولة المحايدة للمعتدلة التي تأخذ لنفسها مكاناً وسطاً ، وهي الدولة التي تتميز عناصرها المختلفة امتزاجاً مناسباً ، بحيث لا تسمع لأى من هذه العناصر « أن تكون له الغلبة على العناصر الأخرى دون حق » .

وربما كانت هذه هي الفكرة الرئيسية التي وزتها اليونان من تبريع سولون وأشعاره الأيليكية ، فالدولة المحايدة التي كان على اليونان أن يحشوا عنها طويلاً وبشق الطرق لكي ينقدوا أنفسهم من النزاع الذي استمر أواره بين القطاعات المختلفة من مجتمعهم ، تلك الدولة كان سولون هو أول من عرض فكرتها ، وكانت فكرة طبيعية بالنسبة للعصر المضطرب الذي عاش فيه . ففي ميجارا يعرض الشاعر ثيوجنيس

في أشعارة صورة للتناقض الحاد بين الأختيار والأشرار ، وينوح على هزيمة الطبقة النبيلة الأصل أمام القوغاء » للتدثرين بجلود الماعز ، والذين لا يعرفون شيئاً عن المراسيم أو القوانين<sup>(١)</sup>». وإذا كان سولون قد قد الدولة في أتيناً إلى المرفأ المنشود ، فإن ألقايوس في ميثيلين لم يستطع فهم الرياح المتعارضة التي تنظم سفينة الدولة فحاول بيتاكوس إيقادها بعد أن تمكن من نفي ألقايوس وزملائه النبلاء إثر ثورة قام بها ، وحكم البلاد حكماً ديكتاتورياً ( من ٥٩٠ إلى ٥٨٠ ق . م ) . وحتى إسبرطة ، وهي أكثر دول اليونان استقراراً لم تنج من المتاعب المؤلمة التي نشأت من مشاكل الأرض ، وكان على الإسبرطيين أن يواجهوا ثورة عارمة قام بها العبيد المظلومون في مسينيا . ولم تكن قصيدة الشاعر تيرتايوس الذي عاصر هذه المتاعب وشاهد الثورة نداء إلى خوض المعركة فحسب ، بل كانت عظة سياسية تشيد بطاعة القانون .

#### الفيثاغوريون والأونيون :

تقترن الفترة التالية من تاريخ اليونان ومن الفكر السياسي اليوناني بعصر النهضة الأيوني . لقد كانت حركة الإصلاح المنبعثة من دلفي دورية في أصولها وطابعها ، إذ كانت دولة إسبرطة الدورية الكبيرة على اتصال وثيق دائماً بدلفي ، ولهذا كانت تعاليم معبد دلفي تنحون نحو طرائق الحياة الدورية ، بدليل أن الأواني الخزفية وفن البناء في القرن السادس تنزع كلها نحو الأسلوب الدوري<sup>(٢)</sup> . أما في مستعمرة أيونيا فقد كانت الأحوال مختلفة دائماً عنها في أرض اليونان الرئيسية ، فهناك كانت حياة الناس منذ البداية في تجاوير المدن حيث لم تجد المقدرات القبلية القديمة موطناً لها في أي وقت من الأوقات ، بل ازدهرت بدلا منها عقلية دنيوية رشيدة يصاحبها طراز متقدم من المدينة المادية يكاد يكون خلواً من الحشونة .

---

(١) انظر ثيوجنيس - البيتان ٣٥٠ ، ٣٥١ .

(٢) « الفلسفة اليونانية » تأليف برنت ص ٣٤ .

وفي جو المدن الأيونية الدفء. انطلق الفكر والنقاش في حرية يتناولان كل شيء في السماء وفي الأرض ، وانصرف القوم إلى العلوم الطبيعية يساعدهم على ذلك إلى حد ما احتكاكهم بالشرق، وبدأوا منذ أيام طاليس Thales (حوالي ٥٨٥ ق.م) يبحثون المشاكل المادية لدنياهم ، فخيرهم من أمر العالم الطبيعي أنه يبدو مكوناً من عناصر كثيرة ، ولكنه عرضة لتغير يحيل كل عنصر منها إلى عنصر آخر . ولهذا أخذوا يحولون بآبصارهم هنا وهناك بحثاً عن الجوهر الفرد وهو المادة الأصلية الوحيدة التي كانت أساساً للعناصر كلها ، والتي نشأت منها جميع هذه العناصر . وواتتهن بهم الأمر إلى إطلاق اسم « الطبيعة » (١) على ذلك الجوهر الأصلي الواحد الذي اشتقت منه جميع الأشياء . وقد يتسرع البعض في افتراض أن الناس قبل سقراط كانوا يدرسون الطبيعة وحدها ، وأن المفكرين لم يدرسوا الإنسان أول ما درسوا إلا نسجاً على منواله (٢) . غير أن النتائج التي وصل إليها السابقون لسقراط فيما يختص بالمادة لم تكن مجرد نظريات لعلماء الفيزياء يتناولون فيها مشكلة كيميائية ، بل كانت بالنسبة لمن عرضوها على بساط البحث حلولاً للغز هذا العالم تنطبق على حياة الإنسان بقدر انطباقها على حياة الأرض . كما أن النتائج الخاصة بعناصر الطبيعة للمادية والعلاقات التبادلية بين هذه العناصر ، كانت تتضمن نتائج مماثلة من عناصر الطبيعة الأخلاقية للإنسان وما بينها من صلة ، وعن العناصر المكونة للدولة والكيفية التي تتم بها اتحادها .

هذه الخطوة من حقيقة افترض أنها حقيقة طبيعية إلى الحقيقة الأخلاقية

---

(١) كانت الطبيعة تعني في نظر الأيونيين ما يقصده نحن بكلمة المادة . وقد وضعوا الخطوط الخارجية لنظرية المادة بالمعنى الذي يقصده العالم الطبيعي ( مؤلف « برنت » سابق الذكر ص ٢٧ ) .

(٢) هذا الافتراض قائم على أساس أقوال أرسطو قارن كتابه فيما بعد الطبيعة (ميتافيزيقا) ٩٧٨ ، ١ - ١٠٧٨ ، ب ١٧ - ١٩ . وبينما يتحدث أرسطو عن سقراط قائلاً إنه تناول علم الأخلاق . إلا أنه لم يقل إنه كان أول من اتجه نحو علم الأخلاق ، بل ذكر أنه أول من أدخل التعاريف ، وأنه أدخل هذه التعاريف في علم الأخلاق .

المقابلة لها كان الفيثاغوريون في القرن الخامس هم الذين اتخذوها عندما حولوها  
نظرية فيثاغوراس إلى نظام فلسفي . وفيثاغوراس هذا كان رجلاً يونياً من  
جزيرة ساموس ( حوالى ٥٣٠ ق . م ) استوطن جنوب إيطاليا وأسس فيه مدرسة .  
والوحدة التي حولوا إليها العناصر الطبيعية لم تكن شيئاً مادياً كما ادعى ذلك أغلب  
الفلاسفة الأيونيين ، بل كانت نظرية العدد غير المادية (١) ، وكان من السهل أن تمتد  
هذه النظرية إلى العالم الأخلاقي لسلوك الإنسان . ويمكن أن يقال كذلك إن المبدأ  
الأساسي في هذا العالم الأخلاقي هو أيضاً مبدأ العدد أو قل القاعدة العددية (٢) .  
وبهذه الطريقة وصل الفيثاغوريون الحديثون إلى فكرة العدالة ذلك أن العدالة  
في نظرهم هي عدد من الأعداد مضروب في نفسه ، أى أنه عدد مربع ، والعدد  
المربع يشكل انسجاماً كاملاً لأنه يتكون من أجزاء متساوية عددها يساوى  
القيمة العددية لكل جزء على حدة . فإذا عرفت العدالة بأنها عدد مربع ترتب على  
ذلك أنها تقوم على فكرة أن الدولة تتكون من أجزاء متساوية . وكما أن العدد  
يظل مربعاً طالما بقي التساوى بين أجزائه ، كذلك تظل الدولة عادلة طالما تعيزت  
بالمساواة بين أجزائها ، والعدالة ما هي إلا المحافظة على هذه المساواة . والسؤال هنا

(١) حقا كان الفيثاغوريون يعتقدون أن العدد يمتد في الفضاء .

(٢) فكرة الامتداد هذه يمكن مقارنتها بما جاء في محاولة « جورجياس » لأفلاطون  
٥٠٧ أ - ٥٠٨ أ حيث يقول إن حب الذات يتناقض مع الزمالة والصداقة  
الطبيعية التي تربط الأرض والسماء ، وتتعارض مع نظرية المساواة الهندسية . ويبدو أنه يعنى  
أن الكواكب تسير في انسجام لأن كلا منها يحافظ على مكانه المعين ولا يخترق المساواة بالتدخل  
في شئون غيره . وعلى هذا النحو يجب على الناس أن يحافظوا على ما بينهم من زمالة بأن يبقى كل  
منهم في مكانه المعين ولا يخترق المساواة بالتدخل في شئون غيره حتى يحصل على المزيد  
وهذا أيضاً ما ينادى به أفلاطون في « الجمهورية » . فهو قد ورث الكثير  
من نظرية الفيثاغوريين ، وأكثر شيء ورثه منها هو نواحيها الرياضية ، فعالج الفلسفة من  
زاوية الرياضيات . بينما تناولها أرسطو من الناحية البيولوجية ، كما فعل إمبردوقليس . ( انظر  
« الفلسفة اليونانية » تأليف برنت ص ١١ ، ١٧ ) .

وزعمنا كان هناك عصر فيثاغورى في المقارنة التي عقدها أفلاطون بين نظام العالم الإنساني  
والعالم الطبيعي .

هو كيف يمكن المحافظة على هذه المساواة . والجواب على هذا أننا نستطيع ذلك بأن نأخذ من المعتدى الذى زاد نفسه ضخامة بأن جعل ضحيته تزداد ضالة ، كل ما يربحه من هذا الاعتداء ونعيده كاملاً إلى صاحبه الذى خسره . ومن هنا جاء التعريف الآخر الذى عرف به الفيثاغوريون العدالة بأنها مقابلة المثل بالمثل : « بالكيل الذى تكيلون يكال لكم » . ومن الواضح أن فى فكرة العدالة هذه عناصر كان لها أثرها فى الاتجاه الذى اتخذه الفكر السياسى بعد ذلك (١) . فهنا فكرة أن الدولة هى مجموع أعداد متساوية ، وهنا أيضاً فكرة أن هدف الدولة هو تحقيق الانسجام أو التوازن الذى يطلق عليه اسم العدالة ، وهو الذى يحافظ على الاتساق الجليل بين الأعضاء . وفى « الجمهورية » يأخذ أفلاطون بهذه الفكرة عن العدالة ، ويصب فيها روحانية أسمى وصدقا أعمق . فالعدالة فى رأيه عملية تنسيق . ولكنه تنسيق يعطى لكل من الأجزاء المكونة للدولة — العقل والروح والشهوة — مكانه الحقيقى الملائم . وفى نظرية أرسطو عن العدالة « الخاصة » قد نستطيع تتبع الناحية العددية الرسمية لفكرة الفيثاغوريين . فنظرية أن العدالة هى تصحيح الأوضاع وإعطاء كل إنسان حقه كما وردت فى الكتاب الخامس من « الأخلاق » . وتطبيق هذه النظرية على التجارة كما جاء فى الكتاب الأول من « السياسة » . هذه النظرية وهذا التطبيق

---

(١) يقرر الأستاذ برت فى كتابه « الفلسفة اليونانية الأولى » ص ٣١٧ وفى « الفلسفة اليونانية » ص ٩٠ — أن تعريف العدالة بأنها عدد مربع . هو « مجرد ألعوبة من الألعيب الخيال القياسى » . غير إن الشيء نفسه يمكن أن يقال عن فكرة هيربرت سبنسر أن الدولة كائن عضوى ، ولو أن هذين الفكرتين ، مع كل هذا ، هى جزء حيوى من نظامه . ومن السهل تطبيق الأقيسة الرياضية على العدالة . قارن بين Maine فى كتابه « القانون القديم » ص ٥٨ : « إن القسمة المتساوية للأعداد أو الأحجام الطبيعية ترتبط دون شك بفكرتنا عن العدالة . وقلة من الأفكار المتبداعية تلتصق بالعقل ، ويصب على أعمق المفكرين أن يعيدها عنه » مثل هذه الارتباط بين القسمة المتساوية للأعداد والعدالة .

قد يعود الفضل فيهما بعض الشيء إلى التعاليم الفيتاغورية (١) .

وهكذا ترى أن الفيتاغوريين في القرن الخامس قد يكونون هم الذين ساعدوا على نمو علم السياسة بتطبيقهم نظريات الفلسفة الطبيعية على الدولة . ولقد ذهب بعضهم إلى أبعد من تطبيق القاعدة العددية على فكرة العدالة ونادوا بنظرية سياسية محددة ، ولب هذه النظرية هو أن للحكمة حقاً سماوياً في حكم الدولة ، وكانت تديجتها الإيعان بملكية دينية تستند إلى حق إلهي وتحكم الرعية بمقتضى الحق السماوي *Jure divino* كما يحكم الله العالم ، ومن الجائز أن هذا الدرس جاء بعد القرن الخامس ، وأنه كان مجرد صدى لما قاله الملك الفيلسوف في « الجمهورية » ، ومن الجائز أيضاً أنه كان سابقاً لأفلاطون وساعد على التأثير فيه (٢) . ولقد جاء جيل من الناس بعد ذلك نسبوا إلى فيتاغوراس نفسه ، في القرن السادس ، تلك المبادئ التي كان يعتقها تلاميذه فيما بعد وكانوا يعتقدون أن فيتاغوراس حاول وضع هذه المبادئ موضع التنفيذ ، وشاعت رواية أنه أسس في « كروتون » متبدي أعضاؤه ثلاثمائة من الشبان يحذقون الفلسفة كما كان يحذقها الحكماء الذين تحدث عنهم أفلاطون ، ويحكمون الدولة مثلهم على ضوء فلسفتهم الخاصة . كما أن المبدأ الفيتاغوري القائل « إن ما يملكه الأصدقاء مشاع

---

(١) يفرق أرسطو بين « العدالة العالمية » التي توجه بوجه عام نحو المحافظة على النظام الأخلاقي والاجتماعي ( وهي الناحية العامة للقانون وخاصة العنصر الجنائي فيه ) ، وبين « العدالة الخاصة » وهي التي تتناول توزيع الحقوق على الأفراد بمعرفة الدولة ، وإصلاح ما يقع عليهم من ظلم . ( قارن سير پول فيتوجرادوف في مجلة كولومبيا للقانون ، نوفمبر ١٩٠٨ ) وهو يعترض في كتاب « الأخلاق » ٥ ، ١١٣٢ — ٢٢ على تعريف الفيتاغوريين للعدالة بأنها مقابلة التثل بالتثل ، ولكنه يقرر أن هذا العمل من جانب الدولة ، إذا روعي فيه التناسب ، فإنه يكون الالتزام الذي تلزم به . وأنه ليس أساس ما تفعله الدولة من حيث توزيع الحقوق وإصلاح الأخطاء فحسب ، بل إنه ينظم معاملات المواطنين فيما بينهم ، كما أنه أساس التبادل التجاري .

(٢) قارن مقدمة الأستاذ كامبل لطبعة « بوليتكس » ( رجل السياسة ) ص ٢٠ ± ٢٧ .  
ومن الجائز أن أفلاطون يشير إلى هذه المبادئ في محاوره بوليتكس .

فيما بينهم » قد فسر بأنه كان بشيراً بالشيوعية التي نادى بها أفلاطون. ومع ذلك فإن لنا أن نعتبر أن أصحاب هذه الروايات والتفسيرات الذين جاءوا بعد أفلاطون، قد تصوروا أنها آراء كانت تجول في عقل هذا المعلم، ولكنها لم ترد على لسانه ipse non dixit أما العمل الذي حققه فيثاغوراس نفسه، والمبادئ التي كان ينادى بها فقد كانت من طراز أبسط. ومع أنه كان سابقاً لأفلاطون وبشيراً بمبادئه إلا أنه لم يفعل ما فعله أفلاطون من إعداد الشبان للحياة السياسية أو المناداة بالشيوعية. فإذا أبعدنا عن اسمه ما تطورت إليه تعاليمه فيما بعد على أيدي الفيثاغوريين الذين جاءوا في عصر متأخر عن عصره كما قدمنا، وإذا أبعدنا كذلك العناصر الأفلاطونية التي تسربت إلى ماروي عنه بعد ذلك، إذا فعلنا هذا وجدنا أن كل ما فعله هو أنه أسس مجتمعاً معيناً وغرس في أعضائه « أسلوباً للحياة ». لقد كان أول شخص، دون أن يكون آخر شخص، تخضعت له الفلسفة عن « قاعدة » يجب أن تنتشر بين حلقة أو جماعة من تلاميذه ومريديه، ومن هنا يمكن القول بأنه كان بشيراً بأفلاطون ولقد أسس جماعته في كروتون وهي مدينة في جنوب إيطاليا، ومع أن هذه الجماعة كان لها يد في القلاقل السياسية، غير أنه لا يوجد دليل يعزز الرأي القائل بأنها سعت إلى التدخل في السياسة، أو أنها كانت في جانب الطبقة الأرستقراطية. أما قاعدة فيثاغوراس فإنها كانت قاعدة شخصية لتطهير يحققه الإنسان بممارسة الطب ودراسة الموسيقى. وكان أعضاء الجماعة عارسون الطب لتطهير الجسد، والموسيقى لتطهير الروح، وكان الطب بالنسبة لهم مسألة نظام غذائي ووقاية أكثر منه عقاير وعلاج، فكانوا يعيشون عيشة تقشف يحرمون على أنفسهم أطعمة معينة ويتناولون غذاء نباتياً بصورة جماعية. وهذا في واقع الأمر هو أساس الشيوعية التي يقال إنهم كانوا ينادون بها. والفلسفة في اعتقادهم هي أرقى أشكال الموسيقى (١)، وكانوا يقصدون بالفلسفة دراسة العلوم وعلى الأخص الرياضيات، فكان النصيب الذي ساهموا به في هذا الميدان كبيراً. أما « أصالة » فيثاغوراس فإنها تنحصر في أنه كان

---

(١) الموسيقى كما نقول نحن هي عبادة آلهة الفن وكل الآلهات التسم — أو عبادة آلهات الفنون الجميلة — لا ربات الشعر فحسب.

يعتبر الدراسات العلمية وخاصة علوم الرياضة أعظم مظهر للنفس<sup>(١)</sup>. ومن الواضح أن أفلاطون لا يدين لتعاليم فيثاغوراس بدين قليل. ذلك أن تدريب الحسكام في « الجمهورية » عن طريق الرياضة البدنية والموسيقى يقابل كثيراً تطهير النفس عن طريق الطب والموسيقى كما نادى به فيثاغوراس. ويؤكد أفلاطون أهمية النظام الغذائي كجزء من الرياضة البدنية (٤٠٣ أ - ٤١٠ ب). والواقع أن القاعدة المنتظمة في حياة اليونان الفعلية كانت ممارسة الطب في الملاعب الرياضية ثم إن أفلاطون يشبه فيثاغوراس في اقتناعه بقيمة الدراسات الرياضية. أما الموسيقى كما ورد ذكرها في « الجمهورية » فإن أفلاطون يتدرج بها صعوداً في عرضه لها من القيثارة وأشعار هوميروس إلى علوم الفلك والهندسة الفراغية.

وفي تعاليم فيثاغوراس عنصران آخران كان لهما أعمق الأثر في أفلاطون وفي الفلسفة اليونانية بوجه عام، أحدهما هو مبدأ « طبقات الناس الثلاث » — عشاق الحكمة وعشاق الشرف وعشاق الكسب. وهو مبدأ قد يكون له ارتباط بمبدأ « أجزاء النفس الثلاثة » — العقل والروح والشهوة. ولا شك أن « الجمهورية » تدين لمبدأ فيثاغوراس هذا بفضل واضح عميق فيما يختص بهذه النقاط، فهيكّل « الجمهورية » كما، وهو الذي يقوم على تحليل الدولة إلى طبقات ثلاث، وتحليل النفس إلى أجزاء ثلاثة يمكن أن يعتبر فيثاغوريا. كما أن نظرية « الحد » هي عنصر آخر في تعاليم فيثاغوراس وكان لها أثرها في أفلاطون وأرسطو على السواء. فقد وجد فيثاغوراس أثناء دراساته للموسيقى التي قام بها وفق المبادئ الرياضية، أن النغمين المتتاليين في بعضهما البعض من بين أنغام السلم الموسيقي الأربعة الثابتة، تشكلان بطرق مختلفة « وسطاً » بين النغمين التهايين المتضادين، المرتفع والمنخفض. وقد أدى به هذا إلى الاعتقاد

---

(١) انظر « الفلسفة اليونانية » تأليف برنت ص ٤١ - ٤٢ وهو الذي سرت على هدية فيما ذكرته عن الفيثاغوريين القدامى.



بأن « الوسط » هو مزيج أو خليط من تقيضين ، أو هو بلغة الموسيقى ، هارمونية أو انسجام بين هذين التقيضين . وبالطريقة نفسها وجد في دراسة الطب أن الصحة هي اتزان القوى الحيوية والتنسيق بين المتعارض منها . وهكذا اعتقد أن « الوسط » هو « الحد » الطبيعي أو الحد المنظم الذي لا بد أن تتصل به الأطراف المتضادة ، والتي عن طريق هذا الاتصال تصبح منظمة في نطاق الطبيعة ، وقابلة للفهم بالنسبة للإنسان كما أنها عند اتصالها بهذا الوسط تصبح مؤلفة في انسجام .

ولا يدخل في نطاق هذا البحث تناول أثر هذا الاعتقاد على ميتافيزيقا أفلاطون وأرسطو أو على فكرتهما عن العلاقة القائمة بين « الشكل » بوصفه حداً وبين « المادة » . ولكن مما يتعلق بهذا البحث أن نظرية الحد ، والوسط بوصفه حداً ، لا يشك أحد في أنها أثرت في نظرية أرسطو السياسية . فالأمر لا يقتصر على أن أرسطو كان يؤمن بأن اثره يجب أن يكون لها حد ، وأن حجم الدولة أيضاً يجب أن يكون محدوداً ، بل كان يؤمن بالدستور المختلط أو الدستور الوسط الذي يمزج بينه تقيضين هما الأوليغاركية والديمقراطية ، والذي يمكن الدولة القائمة فعلاً من بلوغ وضعها أو شكائها الحقيقي . وهنا تبرز نظرية فيثاغوراس بما وضعه سولون موضع التنفيذ فتخلق فكرة الدولة المحايدة المعتدلة . غير أن فكرة الحد ، على قدر ما نعلم ، لم يطبقها فيثاغوراس نفسه على السياسة ، بل إن خلفاءه من بعدهم الذين طبقوا مبدأ الحد على علم الأخلاق ( فقالوا إن الفضيلة هي ما يقف عند حد وما يكون له نهاية ، وأن الرذيلة هي ما لا يقف عند حد وما لا يكون له نهاية ) ، وهم الذين طبقوا قوانين المدد على السياسة ، واعتبروا أن العدالة هي من طبيعة العدد للرجع كما رأينا .

ولم يقتصر تأثير المبدأ الفيثاغوري على نظرية اليونان بل تعدى ذلك إلى السياسة اليونانية . ولقد قيل ، كما ذكرنا سابقاً ، إن الدستور الذي وضعه كليستينيس في أثينا وما فيه من منطق يشبه منطق العالم الفرنسي : « سييه » Sieyès ، والطريقة

الرياضية التي عالج بها الحياة الآتية — إن في هذا الدستور ما يدل على تأثره بمذهب فيثاغوراس ، وقد قيل أيضاً إن كليثينيس كانت له علاقة بمدينة ساموس ، موطن فيثاغوراس . غير أن كل هذا يعتبر من قبيل التخمين البحت ، إذ ليس في مقدورنا أن نتبع أى أثر للفيثاغورية حتى القرن الرابع ، وفي هذا الوقت لم يكن هذا الأثر هو أثر فيثاغوراس نفسه ، بل أثر الفيثاغوريين الذين جاءوا بعده ، ذلك أن مدينة طيبة كانت قد وقعت تحت تأثيرهم ، فكان الفيثاغورى « ليسيس » Lysis معلماً لإپامينونداس ، وكان هذا يسميه والده ، ويحدثنا أرسطو عن طيبة « أنه بمجرد أن أصبح حكامها من الفلاسفة بدأ فيها عصر الازدهار » (١) . وكذلك كان أركيتاس من مدينة تارينتوم فيثاغورياً شهيراً عاش في القرن الرابع ، وظل فترة طويلة صاحب الصولة في بلده ، وتقلد منصب القيادة فيها سبع مرات مع مخالفة ذلك لقانون قائم إذ ذاك . ومن الطبعي أن رجلاً كهذا ، كان قائداً لمدينته ومعلماً للفلسفة يتلقاها على يديه تلاميذه في حديقة داره بمدينة تارينتوم ، رجلاً كهذا من الطبعي أن يكون أنموذجاً « للجمهورية » (٢) أفلاطون . والحق أننا إذا ذكرنا أن أركيتاس كان يعيش في تارتام ، وأن إپامينونداس كان يعيش في طيبة ، في نفس الوقت الذي كان أفلاطون يكتب فيه « جمهوريته » ، إذا ذكرنا هذا بدأ كتاب « الجمهورية » يأخذ في نظرننا مظهرها عملياً لا شك فيه .

فإذا ما تحولنا من تاريخ الفيثاغورية إلى قدامي الفلاسفة الأيونيين في آسيا الصغرى ، وحاولنا معرفة المدى الذي وصلوا إليه في تطبيق نتائجهم الطبيعية على التفكير السياسى ، إذا فعلنا ذلك فإننا ندخل في موضوع أكثر غموضاً . فإن أعضاء المدرسة الأيونية كانوا ، كما رأينا ، من علماء الطبيعة منصرفين إلى مشكلة المادة ، يحاولون اكتشاف الوحدة الجوهرية ( الماء أو النار أو الهواء ) التي تكمن تحت

---

(١) أرسطو « رطوريقا » ٢ ، ٢٣ ، ١١

(٢) كان أفلاطون يصف أركيتاس شخصياً .

كل « مظاهر » هذه المادة . ومن الصعب علينا معرفة مدى معالجتهم للحياة الإنسانية في تعاليمهم وكتاباتهم . ومن الجائز ، كما يقول البعض ، إن كل مؤلفاتهم التي تحمل اسم « عن الطبيعة » قد عالجوا فيها السياسة ، وإن كان من المؤكد أن كتاب هيرقليطس « عن الطبيعة » كان مكوناً من ثلاثة أجزاء ، خصص جزءاً منها للسياسة (١) ، غير أن ماسجل عنه من أقوال ( ٥٠٠ ق . م ) تمس السياسة هو من قبيل الأمثال انتاثرة الشبيهة بأمثال « الحكماء السبعة » ، ولا تشير إلى نظرية سياسية . ومن أقواله تلك لو أن الشمس حادت عن مدارها ، فإن آلهة الانتقام تتعقبا ، وهو قول جرى على لسانه نتيجة درايته بالقوانين الطبيعية للكون ، ويقابله من أقواله السياسية إن الناس يجب أن يدافعوا عن قانونهم كما يدافعون عن أسوار مدينتهم . وتظهر هذه الموازنة بين قانون العالم وقانون الدولة في أقوال أناكسياندر ، أحد السابقين لهرقليطس ، عندما يتحدث عن العناصر الطبيعية قائلاً « إنها تظلم بعضها بعضاً ، فتدينها العدالة ، وتدفع ثمناً لهذا الظلم » . وبهذا يفسر ظاهرة التغير غير أن أناكسياندر إنما يعقد تشبيهاً بين دنيا الإنسان ودنيا المادة ، كما أن هرقليطس لم يذهب إلى أبعد من عقد التشبيهات . والموازنة التي يعقدها هي بين المادة والنفس الإنسانية ، أما النظرية التي ينادى بها فهي أن النار هي الأصل الطبيعي الواحد لكليهما . وهرقليطس على أية حال من علماء الطبيعة الأيونيين ، وأقصى ما تصل إليه فلسفته هو تشبيه التكوين الطبيعي للمادة بالتكوين الطبيعي للنفس . فتراه يقرر أن هناك نضالاً أبدياً بين النار والماء ، فالنار مبدأ الحياة والماء مبدأ الموت ، « فالنزاع موحد كل شيء » ، غير أن واجب الإنسان والعالم —

---

(١) يقول ديوجينيس لايرتيوس ، ٩ ، ٥ : إن هذا المؤلف كان مكوناً من ثلاثة أجزاء تشمل كل شيء عن اللاهوت والسياسة . ويضيف إلى ذلك أن أحد المعلقين وهو ديودوتس قال إن المؤلف تحدث عن السياسة ولم يتحدث الطبيعة . وما ورد فيها عن الطبيعة كان من قبيل التمثيل أو التوضيح . ومهما كان خطأ هذا القول فإنه يبين أن أحد المعلقين كان يرى أن هرقليطس قد انتقل من الطبيعة إلى السياسة .

وما ينشده كلاهما من عدالة وصدق — هو أن يتمسكا بالنار ، لأن الصدق يمكن في هذه المادة الأصلية المشتركة ، وهي النار في الكون الطبيعي والنار في النفس البشرية . وهذه النار الباعثة للحياة تتخلل كل شيء . « وعلى المفكر أن يتمسك بها دون اعتماد على حكمته الشخصية ، كما تتمسك المدينة بالقانون » . « وكل القوانين الإنسانية إنما تستند إلى القانون السماوى الأوحد الذى لا حد لقدرته والذى فيه الكفاية وأكثر من الكفاية لكل هذه القوانين » . وهكذا يفسر القوانين الإنسانية بالقانون الطبيعى للعالم ، ويقرر أن القانون الطبيعى يكسب قوانين العالم الأخلاقى حياة ، وأن القوانين هى انبعاثات من هذا القانون الأوحد ، أو قل إنها هياكل تتجسد فيها المادة المشتركة للنفس والعالم ، وهى النار . هذا الاتجاه الفكرى دفع هرقليطس إلى اتخاذ موقف أرستقراطى . فتراه يقول : « رغم أن الحكمة شئ شائع ، إلا أن الجماهير يعيشون كما لو كانوا ذوى حكمة خاصة بهم » ، ولكن « هل تملك الجماهير حكمة أو تمقل ؟ إن أكثرهم أشرار ، وقلة منهم أخصار » . « إن أهل إفيسوس يجب أن يشفقوا أنفسهم لأنهم طردوا هرمدوروس ، وهو أفضل رجل فيهم قائلين إنهم لا يرغبون فى أن يوجد بينهم رجل يفضلهم جميعاً » . ويرد هرقليطس على ذلك قائلاً « ولكن واحداً فى نظرى يعدل عشرة آلاف من الناس إن كان أفضلهم » . إن من حافظ على نقاء نفسه وتمسك بالنار هو الحاكم الطبيعى للناس . هكذا يرى هرقليطس ، وفى هذا رأى مسحة أفلاطونية ، لأن الرجل الواحد الذى يتمسك « بالمادة المشتركة » والذى تتجلى له فكرة الخير كما يقول أفلاطون ، هو فى نظر هرقليطس أفضل من عشرة آلاف . ومع ذلك فإن تفكير هرقليطس ينطوى على شئ من العالمية الرواقية ، فهو يرى أن « الرجل الحكيم » ينال الحكمة من تمسكه بالوحدة المشتركة التى تسرى فى العالم كله ، والدولة المثالية لمثل هذا الرجل سوف تكون بمرور الزمن دولة تشمل العالم أجمع .

ولقد كان لبعض الفلاسفة الأيونيين أثر فى السياسة الفعلية فإذا اعتبرنا أكسينوفانيس من الفلاسفة ، فإننا نستطيع القول إنه كواحد من هؤلاء الفلاسفة

كان مدفوعاً بحافز عملي غالب عليه . ذلك أنه كان حياً ويكتب أشعاره الإليجية في نهاية القرن السادس عندما بدأت الفجوة بين اليونان والشرق الفارسي تزداد اتساعاً ، فسعى إلى بث القوة في أبناء وطنه والمباعدة بينهم وبين الشرق الذي كانوا على صلة وثيقة به ، بتعليمهم الدروس المستمدة من حركة الإصلاح القائمة في دلفي ، وكان يهدف بذلك إلى التوفيق بينهم وبين يوناني البر اليوناني . ولقد كان المذهب الديوني الأيوني قدهز أركان الاعتقادات السائدة في الآلهة ، فاستخدم أكسينوفانيس نتائج العلم الأيوني في مهاجمة تعدد الآلهة وفي إثبات عدم وجود تلك الآلهة التي كانوا يعبدونها ، مدفوعاً في ذلك باحتقاره للأساليب التي كانت تمثل الآلهة فلا تجعل منهم إلا بصوصاً وزناة ، ولا تشجع إلا على الرذيلة . ولم يظهر بين الأيونيين من له هذه النزعة العملية الواضحة ، ولو أن بعض الفلاسفة الذين كانوا يعترفون بأنهم فلاسفة كانوا يهتمون بالشئون العملية ! فما يقال عن هرقلطس إنه رفض أن يقوم بأى دور في الحياة العامة بمدينة إفيسوس ! ولكنه على أى حال كان « ملكاً » لها وكاهناً لفرع من فروع الشعائر الدينية السرية .

وكذلك يذكر عن طاليس (حوالي ٥٨٥ ق.م) أول علماء الطبيعة الأيونيين ، أنه حرض الأيونيين في آسيا الصغرى على تكوين اتحاد فدرالى كان مقر حكومته مدينة تيوس . هكذا يقول هيرودوت ، ويضيف إلى ذلك أن اقتراح إنشاء هذه الدولة الفدرالية هو شيء له أهميته . وعلى النحو نفسه كان لفلاسفة إليا Elea في القرن الخامس تأثير في السياسة ، وهؤلاء الفلاسفة كانوا يمثلون ثورة ضد كل الفلسفة الطبيعية السائدة حتى ذلك الحين . فيذكر عن پارمينيدس أنه وضع قوانين لمدينة إليا ، أما تلميذه زينون فيقول عنه استرابون إنه دافع عن حرية بلده ضد أحد الطغاة فاستحق تقدير دولته . كذلك سجل التاريخ نشاطاً مماثلاً عن إبادوقليس من مدينة أجرينجتيم وهو شاعر وفيلسوف وبيولوجي لا ينتمى إلى أية مدرسة فكرية ، بل يبدو أنه كان زعيماً ديمقراطياً في مدينته ينادى بالمساواة . وقد حطم لجنة « الألف » في مدينة أجرينجتيم ، ورفض أن يكون ملكاً على البلاد عندما عرض عليه الملك .

### الانتقال من الفيزيائيين الى الانسانيين :

إذا تحولنا إلى أثينا قرب نهاية القرن الخامس وجدنا أول فكر سياسى حقيقى له وجود مستقل عن النظريات الفيزيائية . ففهما كان من أمر الاهتمام الكبير الذى أولاه الفلاسفة الفيزيائيون للحياة السياسية ، فإن نظريتهم السياسية لم تكن إلا فرعاً من دراساتهم للكون . وحدثاً جاء نتيجة محاولتهم العثور على المادة الأصلية التى اشتق منها هذا العالم المتغير . وإذا حاولنا معرفة ما كان الأثينيون يفكرون فيه فى نهاية القرن الخامس ، رأينا قوماً يفكرون أول شئ فى السياسة وفى دنيا سلوك الإنسان ونظمه ، فإذا تناولوا الفيزياء فإمما يفعلون ذلك « للايضاح » ولايجاد الأمثلة التى ( يتصورون أنها تصلح لأن تكون براهين ) (لأفكارهم السياسية <sup>(١)</sup> . وكان علم الفيزياء قد جاء إلى أثينا على يد أناكساجوراس أيام سطوة بركليس الذى ربما أدخل فلسفة أيونيا كجزء من سياسة يهدف بها إلى إعطاء الأثينيين شيئاً من المرونة وتفتح العقل الذين تميز بهما أقاربهم عبر البحر <sup>(٢)</sup> . ويحدثنا ديوجينيس لايرتيوس أن أرخيلوس من مدينة أثينة وهو تلميذ أناكساجوراس وأستاذ سقراط ، كان آخر الفيزيائيين وأول الأخلاقيين ، وكان يحاضر فى القانون والعدالة . وهو أول من أذاع التفريق الشهير بين الطبيعة والقانون فى دنيا المسائل الإنسانية ، وكان من تعاليمه « أن النبيل الحسيس يرجعان إلى العرف لا إلى الطبيعة » <sup>(٣)</sup> .

(١) وهذا عكس ما رأيناه فى حالة أناكسيمندر وهرقليطس ، فقد كانا يأخذان من السياسة ما يناقشان به الفيزياء ، أو من الإنسان لمناقشة الماحدة . أما الأثينيون فإنهم كانوا يأخذون من الفيزياء ما يناقشون به السياسة . وقد نجد شبيهاً لطريقة المناقشة هذه فى Phaenissae للشاعر يوريبديدس حيث قال إنه كما أن الليل والنهار يتعاقبان على مدار السنة ، كل منهما يحل مكانه للآخر ، كذلك يجب أن يكون هناك مساواة وتبادل فى المناصب فى الدولة . وكذلك يستخدم أفلاطون فى « الجمهورية » تشبيهات طبيعية ليربها فرض الواجبات السياسية نفسها على الرجل والمرأة . كما أن أرسطو يبرر الرق فى الجزء الأول من كتاب « السياسة » بأمثلة من الخضوع فى مجال الطبيعة .

(٢) « الفلسفة الإغريقية الأولى » تأليف برنت ص ٢٧٧ .

(٣) الطبعة الثامنة ص « رترويرلر » فقرة ٢١٨ ب .

كان من الطبيعي أن يتحول اليونانيون ، والأثينيون بنوع خاص ، من معالجة لغز الكون ( لأن مفكرهم بدأوا بأعظم شيء أولاً ) إلى معالجة لغز عالم أحقر ، فيبحثون في طبيعة الدولة وعلاقتها بالفرد . وبعد المحاولات التي قام بها الفيزيائيون الأيونيون لكشف سر المادة الطبيعية وللوصول إلى أساس واحد لكل ما يتورها من تغير ، كان لابد من حدوث رد فعل يدفع بالناس إلى دراسة الإنسان ، وهو رد فعل جاء من ناحية رجال يهتمون بالطبيعة الإنسانية أكثر من اهتمامهم بعلم الفيزياء<sup>(١)</sup> . وكان من المتوقع أن اليونان ، وقد اعتقدوا أن الدولة هي نظام أخلاق وأن كل مواطن هو عضو في هذا النظام ، كان من المتوقع أن يبدأوا بالدولة عندما تحولوا من الأمور الطبيعية إلى الأمور الإنسانية . غير أن السفسطائيين في نهاية القرن الخامس لم يفعلوا ما كان متوقعاً ، بل إنهم ضعنوا تعاليمهم ( أو على الأقل تعاليم أولئك الذين تناولهم أفلاطون ) أن الفرد قائم بذاته ، أو قل إنهم كانوا يمجدون الفرد . ويبدو أن الفكر السياسي كان قد تطور إلى درجة جعلته يتجه نحو مذهب الفردية ، وظهرت روح ثورية جديدة . وحتى ذلك الحين كانت فكرة الطبيعة تستخدم في حدود المحافظة على القديم ، وكانت فائدتها ، إن كانت لها فائدة ، أنها استغلت لتبرير النظام القائم للأشياء ومساندة العادات الموروثة عن الأجداد . لقد وجد الفيتاغوريون في تفسيرهم للطبيعة أساساً للمعادلة ، أما هرقليطس فدفع به ما كان يفهمه عن ثبات « المادة المشتركة » إلى تأكيد عظمة القانون الإنساني ، فإذا ما جاء دور السفسطائيين فإننا نجدهم يستعملون « الطبيعة » كاصطلاح معروف ، ولكن « الطبيعة » كما استخدموها ، كثيراً ما كانت هدامة ، فهي في نظرهم تناقض القانون أو العرف وتشكل مستوى إذا حكم على الدولة وقانونها بمقتضاه وجد بهما تصور . فكيف جاء هذا التغير العظيم ؟

---

(١) « الفلسفة اليونانية » تأليف برنت ص ١٠١

(٢) في الواقع أن السفسطائيين ما زالوا مؤمنين بالدولة ، لذا أصلحت وأعيد بناؤها .

( م ٧ — النظرية السياسية )





## الفصل الرابع

### النظرية السياسية للسفسطائين

#### ظهور التفكير الأخلاقي والسياسي :

كانت النزعة الطبيعية للفكر اليوناني القديم هي قبول نظام الدولة والنظم التي تنفذها دون اعتراض أو مناقشة ، فقد كان الناس يولدون ويعيشون ويموتون في ظل عادات قديمة لم يعرف أحد شيئاً عن نشأتها ، بل كان هناك شعور غامض بأنها سماوية . وكان السلم به قطعاً أنها عادات جوهرية جامدة ، وبما أنه حتى ذلك الحين لم يكن قد وضع للناس قانون ، فإن العادة المستقرة (أو الحق) كانت تكفي لأن يهتدوا بها في حياتهم ، وكان الشعور بوجود نظام حتمى للحياة الإنسانية قوياً إلى حد أنه إذا خورت بهذا النظام حياة الأرض بكل ما فيها من تدفق وتغير ، وبما يتورها من عواصف وبرق ، بدت هذه شيئاً لا يمكن تقديره أو تحديده . أما في محيط الحياة الإنسانية فقد كان كل شيء معيّن ، فإذا فعلت هذا كانت النتيجة تلك . لم يكن حال الطبيعة هكذا . « فالإنسان يعيش في حلقة سحرية من القانون والعادة ، بينما الدنيا بأسرها لا قانون لها » ، وكما رأينا ، تمكن مفكر مثل أناكسياندر من محاولة إدخال النظام في العالم الطبيعي بأن بين أن هذا العالم يخضع لمبدأ « العدالة » في كل تغيراته ، وانتزع حجة من القانون الإنساني الذي هو حقيقة لا شك فيها ، تؤيد مذهب إليه من احتمال وجود قانون لهذا العالم . ومن وجهة أخرى عندما تبين الناس أن في هذا العالم قانوناً ، كان من الطبيعي أن يستخدموه لتوضيح وتأييد القانون الإنساني ، وهو بمائل لقانون العالم ويساويه في أنه نافذ المفعول . غير أن مجرى التاريخ كان

رغم ذلك يقوض أمدس استقرار النظام الإنساني، ذلك أن الاستعمار ، الذى أدى إلى تكوين دول جديدة أقامها الإنسان بما فيها من قوانين، كان كفيلاً بتجريد الإنسان من رداء العادات القديمة ، وبزعزعة الاستقرار التقليدى . كذلك قامت حركة دينية جديدة ، وظهرت شعائر حديثة ونظام « للأسرار الدينية » نتج عنهما فى بعض الأحيان تجميعات دينية مستقلة عن الدولة ، وترتب عليهما أحياناً أخرى ، كما حدث فى أثينا ، تغيير ديانة الدولة التى قبلت دخول هذه الشعائر فى حظيرتها .. ثم نشط للشرعون فى دول كثيرة ، فسن سولون قوانين لأثينا ، ووضع كارونداس قوانين لسكاثانا ، وبهذا أصبح واضحاً أن فى مقدور الإنسان وضع ائقانون ، فهل كان هذا شأن سائر القوانين ؟ وهل سن الشرعون قوانين فى كل مكان ، وهل اتخذت الشعوب لنفسها قوانين فى سائر البقاع ؟ فإذا كان الأمر كذلك كانت النتيجة الطبيعية أن الدولة وقانونها هما من وضع أحد الشرعيين ائقنين ، أو من خالق عرف جرى عليه الناس ، وعلى أية حال ، أصبح واضحاً أن ائقانون انوضوع يختلف من مدينة إلى أخرى ، وكان من الطبعى أن يتساءل الناس عما إذا كان هناك أصل واجد أو طبيعة واحدة تسكن تحت كل ما يعترى ائقانون من تغيرات . هذه هى مشكلة المادة التى كانت قد شغلت أذهان الأيونيين ، واتى أصبحت الآن مشكلة الإنسان ، ذلك أننا نواجه فى دنيا الإنسان تعارضاً بين الطبيعة أو الجوهر الدائم ، وائقانون أو العرف المتغير ، وهو يقابل التفريق الذى نادى به الفلاسفة الأيونيون بين الأساس الطبعى للفرد الدائم « والظاهر » الطبيعية الكثيرة المتغيرة ، فى هذا العالم المنظور .

وبينما كان التاريخ يسير نحو هذه النتائج ، كان نمو المعرفة الإنسانية يتجه الاتجام نفسه . ذلك أن معلومات جديدة جمها الرحلون ودونها القصاصون والرواة ائقداى ، فعرف الكثير عن عادات شعوب وقبائل مختلفة ، وزاد الاهتمام بعلم الأثروبولوجيا

في أثينا في القرن الخامس<sup>(١)</sup> . ولقد وجد المصلحون الاجتماعيون فيما كان يروى عن عادات أبناء الطبيعة البدائيين ، وعن نقاء أهل الشمال الأقصى وسكان ليبيا الذين لم يفسدوا بعد مادة يستخدمونها حججاً تؤيد الشيوعية أو الاختلاط . وإذا كانت دراسة الأنثروبولوجيا تؤدي إلى أية نتيجة علمية ، فلا بد أنها حفرت الناس ، وهم يتأملون ذلك التنوع غير المحدود في عادات المجمع ، على الشك في وجود أى قانون طبيعي أو عالمي . فقوانين الطبيعة هي نفسها اليوم وبالأمس ، في اليونان وفي فارس ، والنار تشتعل في كل زمان ومكان ، ومع ذلك فهناك عثرات أو ميثاق من عادات الزواج أو دفن الموتى<sup>(٢)</sup> ، ولا يوجد شيء واحد مشترك في كل مكان ، ولهذا لا يمكن أن يكون في هذا النطاق شيء واحد خلقته الطبيعة ، بل إن الإنسان هو الذي أوجد كل شيء . فالقانون هو العرف ، والدولة نفسها أساسها عقد<sup>(٣)</sup> .

ولهذا فإن دراسة الفيزياء بينما كانت قد اتجهت نحو فكرة الجوهر الفرد الذي يعتبر أصل كل أشكال المادة ، نجد الدراسة الأنثروبولوجية لدينا الإنسان تتجه نحو فكرة النوع اللانهائي في الظم الإنسانية ، أى أن العلاقة القديمة قد عكست ، فالطبيعة تتبع قانوناً واحداً ، بينما ينتقل الناس بين قوانين كثيرة . وهكذا حدث تعارض بين الفيزياء والأنثروبولوجيا ، وترتب على هذا الوضع وجود تعارض بين القانون

---

(١) إن التفاصيل الأنثروبولوجية في كتابات هيودوت دليل كاف على هذا الاهتمام .  
(٢) لاحظ هيودوت الفروق في عادة دفن الموتى . كما علق الشاعر يوريبديدس على أن بعض الناس يولولون وراء الجنازات وبعضهم يمزحون . ويقول ( برنت ) في ص ١٠٧ من كتابه « الفلسفة اليونانية » إن هيودوت كان يدفعه الشك إلى التأكيد بأن التقاليد والعرف هي الشيء الوحيد المأموس الذي يمكن الاعتماد عليه .

(٣) طبقت هذه الآراء نفسها على مشكلة اللغة . فمن ناحية بذلت محاولات لإثبات أن اللغة لها أصل طبيعي يتمثل في صيحات التعجب التي تصدر من الإنسان بطريقة لا إرادية . ومن ناحية أخرى كانت المحاولة لإثبات أن اللغة هي أشبه بلائحة اتفق عليها الناس تسهيلات لتفاهم .  
انظر « مفكرو اليونان » تأليف Gompery ص ٣٩٤ .

الطبيعى والمادات الإنسانية . وربما كان هذا إلى حد ما هو الذى أوجد التناقض بين اصطلاحين أحدهما وليد دراسة علم الطبيعة ، والآخر وليد دراسة النظم الإنسانية (١) .

والواقع أن حركة التاريخ فى القرن الخامس ، وهى التى اتصفت بالسرعة والقوة قد جعلت التغير أمراً حتمياً ، كما أن المجهود العظيم الذى بذل فى الدفاع القومى ، شأنه شأن الحروب الفارسية ، لا بد أنه كان حافزاً على حرية التفكير ، لأنه رفع الوعى الذاتى القومى والفردى . ويقول أرسطو فى هذا الشأن : « اندفع الناس إلى الأمام بعد الحروب الفارسية ، يملأ صدورهم الزهو بما حققوه من أعمال فاعبروا كل أنواع المعرفة ميداناً يصولون فيه ويحولون دون تفرقة بين هذا وذاك ، بل ذهبوا ينشدون الأوسع فالأوسع من الدراسات » (٢) . وكانت هذه الصهوة ، التى تشبه صهوة إنجلترا فى عصر إليصابات ، أعظم توة فى أثينا منها فى أى مكان آخر ، ثم جاء التغير السياسى فى أعقاب حرب الاستقلال ، وزادت زعامة حلف ديلوس (٣)

---

(١) بين سوفوكليس فى مسرحية « أنتيجونا » وسيلة أخرى عرف بها الناس الفرق بين الطبيعة والقانون . فقانون الدولة يحرم على أنتيجونا أن تدفن أخاها ، غير أن قانوناً أعلى كان يمت عليها أن تفعل ذلك . « إن القوانين غير المكتوبة التى لا يعرف أحد مصدرها » يجب أن يكون لها الغلبة على قوانين الدولة ( أنتيجونا ، ٤٥٣-٤٥٧ ، أوديب ملكاً ، ٨٦٥ وما بعده . ويبدو أن مشكاة الصراع بين القوانين كانت تشغل بال سوفوكليس : فهى تعود إلى الظهور فى مسرحية إياس .

(٢) « السياسة » ١٣٤١ ، ٣٠١-٣٢ . وبهذه المناسبة يمكن القول بأن الحروب الفارسية أصابت نفوذ « دلتى » بضربة شديدة ، وكان لها أثر كبير فى إضعاف سيطرة الدين دلى العقلية اليونانية . فالإله أبولون كان موقفه فى هذه الحروب « حيادياً شائناً » ( زمرن الكتاب عينه ، ص ١٧٧ ) . وكان الناس لا الآلهة هم الذين أتقنوا اليونان . ولذلك احتل مذهب « الانسانية » مكان الدين وفى هذا ينشد سوفوكليس . قائلاً :

ليس بين جميع القوى ما هو أقوى من الانسان ، إلى درجة تدعو إلى العجب .. فقد علم نفسه اللغة ، والتفكير اللامح الذى يسبق الريح ، وأساليب المعيشة فى المدن ( أنتيجونا ، ٣٣٢ ، ٣٥٥ - ٣٥٦ ) .

(٣) عصبة أو اتحاد تألف سنة ٤٧٨ ق. م برئاسة أثينا لمواصلة الحرب البحرية ضد فارس - وكان تقرير سياسة الاتحاد فى يد جمعية وطنية - أما قيادة الحرب فكانت فى يد أثينا وحدها . ( المترجم )

من نخر أثينا ، كما أن التغيرات السياسية في داخل أثينا نفسها فتحت ميداناً حراً للمناقشة الشعبية في الجمعية الوطنية ودور القضاء وأكسبت القدرة على التفكير والتعبير عن الآراء قيمة عملية . وكانت مهمة السفطائيين أن يعبروا عن هذا الوعي الذاتي الجديد ويشجعوا الإقبال العملي على الآراء الجديدة ، وعلى الكلمات التي تصاغ فيها هذه الآراء .

### الخصائص العامة للسفطائيين

وكما أن الحركة الجديدة كانت عامة وواسعة النطاق ، كذلك تميز بالصفات نفسها عمل السفطائيين الذين سعوا إلى أن يكونوا معلّين هذه الحركة في أثينا إبان الجزء الأخير من القرن الخامس . كان بعضهم من النخبة ، فكانت المسألة الأساسية في نظرهم هي أصل اللغة ، « وهل هي من خلق الإنسان أو من عمل الطبيعة » ؟ . وكان البعض من الناطقة الذين يهتمهم مناقشة « المطابقة » أو « الاختلاف » ، أو المجادلة فيما يختص بطبيعة القضايا المنطقية المؤكدة . أما أكثرهم ، وعلى رأسهم جورجياس ، فكانوا من الخطباء لأن الخطابة كانت مأرب السياسة الناشئة ، وأغلبهم أيضاً كانوا أصحاب آراء في الأخلاق والسياسة لأن هذه الأشياء كانت موضع اهتمام كل إنسان . وكانت هذه الآراء متنوعة ، منها ما يقول بأن اللذة هي هدف الحياة ، ومنها ما يدافع عن الأخلاق المتواضع عليها ، ومنها ما يبرر الطغيان ، ومنها ما ينتصر لسيادة القانون .

ولقد اتصف السفطائيون بتنوع الثقافة ، « فيهم الرومانسيون التاريخيون الروحانيون والشككيون والمختصون في علم وظائف الأعضاء » . وكان المثل الذي تسلك فزوة التنوع السفطائي هو هيباس من مدينة إليس ، وهو الذي ظهر مرة

في الألعاب الأولمبية يلبس أردية كلها من صنع يديه، كان شاعراً وعالمًا بالرياضيات وراوي أساطير، ملماً بعلم الأخلاق كما كان موسيقياً وذواقة في الفن ومؤرخاً وسياسياً وكاتباً منطلق القلم يصول به في كل مجال . ولا ترجع أهمية السفسطائيين إلى المادة التي كانوا يعلمونها، بل ترجع إلى أنهم معلمين ، بل أول المعلمين المحترفين في اليونان ، وإلى أن تعليمهم كان يهدف إلى أن يكون ذا عون عملي في ميدان السياسة . فالمرء إذ يذهب إليهم فكأنما يذهب إلى الجامعة ، جامعة تعد الرجال لحياتهم المستقبلية . ولما كانت هذه الحياة سياسية فإن هذه الجامعة كانت تعدهم لأن يكونوا من الساسة، تماماً كما كان يؤمل أفلاطون أن الخطة التعليمية التي ذكرها في الجمهورية سوف تعد الحكام . ولقد وصف السفسطائيون بأنهم أنصاف أساتذة وأنصاف صحفيين . وفي واقع الأمر إنهم كانوا أنصاف معلمين ومفكرين وأنصاف مروجين للجديد والغريب ، وللمتناقض والمدهش من الأشياء التي تأسر الأسماع . فكانوا يجمعون بين شيء من الدجل وشيء من الفلسفة .

ويفهم من هذا إذن، أن السفسطائيين لم يكونوا أصحاب مدرسة لها مجموعة واحدة من المبادئ ، كما أنهم لم يقصروا أنفسهم على أي موضوع واحد ، بل كانوا أساتذة ومعلمين لمواضيع كثيرة . ويبقى أن ننق عنهم وصفين، أولهما أنهم لم يكونوا سفسطائيين بالمعنى الذي يفهمه من هذا اللفظ قارئ حديث ، أي التلاعب بالسفسطة أو قلب الأوضاع . بل إنهم كانوا يحترفون تعليم الحكمة كما يحترف الفنان ممارسة الفن . ومع أنهم كانوا من المحترفين إلا أن ذلك لا يعنى أنهم بالضرورة كانوا يتقاضون أجوراً . ولا ينكر أن أفلاطون وأرسطو وجهاً إلى السفسطائيين لوماً على أنهم كانوا يأخذون أجراً ، ولكنهما كانا يقصدان السفسطائيين في القرن الرابع ( لا القرن الخامس ) وهم الذين كان أفلاطون وأرسطو وإسوقراط يريدون أن يفرقوا بين أنفسهم وبينهم على أساس أنهم كانوا يعلمون الفنون الجميلة مجاناً بينما كان السفسطائيون يحترفون تعليم أسلوب في يدخل في نطاق الاحتراف . ومع أنه صحيح أن السفسطائيين في القرن الخامس كانوا يتقاضون أجوراً ، ولو أنهم كانوا يتكون تقدير قيمة الأجر لتلاميذهم ،

إلا أنه صحيح أيضاً أنهم كانوا يعلمون الأدب الإنساني وكل ما يتعلق بالطبيعة البشرية، وأن الأجر لم يكن غايتهم الأولى من وراء هذا العمل . وتقرر في المقام الثاني أن السفستائيين لم يكونوا من المصلحين المتطرفين ، كما أن عصرهم لا يمكن أن يوضع في موازاة عصر فولتير وروسو ومؤلفي دوائر المعارف . ويجب ألا يضلنا بعض ما أورده عنهم أفلاطون في مؤلفاته فنعتبر كل السفستائيين في ميدان السياسة أناساً خطرين من أنصار القضاء على كل الفروق الاجتماعية ، أو أنهم في محيط الأخلاق سابقين للفيلسوف نيتشه<sup>(١)</sup>، أو أنهم في المجال الديني يشبهون فولتير في إنكاره للأديان . والحق أن النعمة التي يستعملها أفلاطون نفسه نحو بروتاجوراس ، في المحاوراة التي تحمل هذا الاسم ، تنطوي على تحذير كاف من اتجاه كهذا . أما الشيء الذي استحدثه السفستائيون حقاً فهو أنهم يمثلون المرحلة الأولى من رد الفعل ضد الفلسفة الأيونية التي تحدثنا عنها ، والتي تظهر، ولو بأسلوب مختلف في الفلسفة الإيلية . فهم من الناحية السلبية يحاولون ، كما حاول جورجياس وبروتاجوراس ، أن يثبتوا أن هذه الفلسفة عديمة الجدوى، أما من الناحية الإيجابية فإنهم يوجهون البحث نحو الأمور الإنسانية ، وهم في هذا الشأن يتفقون مع سقراط . وقد أصبحت وجهة هذا البحث الجديد في أيديهم عملية تماماً ، فهم يهدفون ككل مفكرى اليونان ، إلى تزويد الناس بشيء يعينهم بطريقة عملية على الحياة السليمة . فكانوا يعلمون الخير أو الحكمة العملية ، ويعدون بتعليم فن الحكم الصحيح، سواء كان حكم الدولة أو حكم الأسرة<sup>(٢)</sup> . وبعبارة موجزة لم يكن هدفهم توضيح الأخطاء بقدر ما كان تعليم سبل الصواب .

ومن الناحية الأخرى تضافرت عوامل أخرى هي موطنهم الأصلي والظروف

---

(١) عند ما يقرر هرقليطس أن الله يقف بمنأى عن الخير والشر ، فإنه يقترب من نيتشه أكثر من أغلب السفستائيين . غير أن بعض السفستائيين كانوا أيضاً مثل نيتشه وعلى أية حال فمن الحكمة أن نتذكر قول أفلاطون ( الجمهورية ، ٤٩٣ ) إن السفستائيين كانوا يقتنصون ما كان منتشرًا من الآراء ثم يعبرون عنه .

(٢) انظر « بروتاجوراس » ٣١٨ ب ، ١٣١٩ . وقارن « الجمهورية » ، ٦٠٠ ج .

السياسية في أثينا حيث كانوا يعملون ، على خلق الصاعب أمامهم وعلى إصابة تعليمهم بالالتواء .

ولقد كانوا في غالبية الأحوال أجنب يقيمون في أثينا كغرباء ويلقون كغيرهم من الغرباء نصيباً كبيراً من المساواة الاجتماعية مع حرمانهم من الامتيازات السياسية . فجورجياس جاء من ليونتي في صقلية ، وبروتاجوراس من أبديرا وتراسياخوس من خالقيدون ، والدينتان في الجزء اترافي من الإمبراطورية الأثينية ، أما هيباس فقد كانت له صلة بمدينة إليس ، كما أن بروديكس جاء من جزيرة كسيوس . ولقد جاءوا جميعاً إلى أثينا لأنها أصبحت بفضل الإمبراطورية الأثينية مركز النشاط الفكري في اليونان . غير أن الطلاب الذين وجدوهم في أثينا كانوا طبعاً من الأغنياء ، ومن الطبيعي أن الأغنياء كانوا لا يرضون عن النظم الديمقراطية التي أقامها بركليس في أثينا ، ولقد قال السفسطائيون إنهم يعلمون الفصاحة والقدرة العملية بوجه عام . وكان الأغنياء تواتين إلى انعلم ، لخدمة أغراضهم الخاصة . وكانوا يبعون من وراء النصيحة الحرب دون عقوبة من الاتهامات التي توجهها إليهم محاكم الشعب . والقدرة العملية كانوا يهدفون من تعلمها إلى التحكم في الانتخابات واكتساب ما كانوا يعتبرونه حقاً لهم من نفوذ في الدولة ، حتى يستطيعوا في النهاية تعديل الدستور تعديلاً أوليجاركيًا . أما في نظر أصحاب المبادئ الديمقراطية فإن الفصاحة التي كان يدرسها السفسطائيون لم تكن سوى ذلك الفن الذي يمكن صاحبه من قلب الأوضاع ، أما « الكفاية في فن إدارة الدول » فلم تكن في نظرهم « إلا الهارة في فن الدسائس الحزبية » (١) . ولقد برز من صفوف تلاميذهم بعض الزعماء الأوليجاركيين . وفي هذا الصدد يقول ثيوكديديس إن المدبر الحقيقي للمحاولة الثورية في سنة ٤١١ كان الخطيب أنتيفون ، الذي قال عنه ،

---

(١) كتاب « برنت » سابق الذكر ص ١٧٣ .



« كان رجلا لا يدانيه من الأثينيين أحد من حيث القدرة العملية ، وقد أثبت جدارة في تملكه ناصية التعبير والابتكار . ولم يكن من عادته أن يتقدم الصفوف في الجمعية الوطنية ، أو يفعل ذلك عتاراً في أى مجال للنقاش ، لأن ما اشتهر به من سعة الحيلة جعله موضع شبهة لدى الشعب ، إلا أنه كان أقدر إنسان على بذل العون لمن يدافعون عن قضية في دار القضاء أو في الجمعية الوطنية ، إذا طلب منه تقديم المشورة » (١).

فإذا ما وعينا أن السفسطائيين كان لهم تفوذ عملي من هذا النوع ، ولو كان ذلك دون تصد من جانبهم ، وإذا ذكرنا أنهم كانوا أجانب يقيمون في أثينا ، دون شعور بالاستقرار ، إذا فعلنا ذلك ونحنت لنا على الفور صعوبة مركزهم وكرهية الشعب التي كانوا معرضين لها . ولكننا نعطهم حقهم إذا لم نذكر أن الكثيرين من بينهم كانوا من المحافظين على القديم وذوى خلق سليم .

فبروديكس الذي كتب أسطورة اختيار البطل هرقل كان واعظاً أخلاقياً اشتهر في سجل التاريخ بتقديم بآدائه لواجباته المدنية ، وبروتاجوراس الذي كتب « جمهورية » ملما فعل أفلاطون ، وهو أعظم السفسطائيين ، كان أيضاً محافظاً على القديم . ومع أن المذكور عنه أنه نفى من أثينا لأنه كتب كتاباً ينكر فيه وجود الآلهة ، إلا أن المحتمل أنه لم ينكر في هذا الكتاب إلا إمكان معرفة الآلهة ، ومن المحتمل جداً أن انغرى الذي استخلصه بروتاجوراس من هذه الاستحالة هو أن الناس يجب أن يعبدوا « الآلهة التي تعبدوها المدينة » ، وأن يتصف مسلكهم بالتقوى

---

(١) ثيوكدديدس ، ٨ ، ٦٨ ، وقد اقتطفه (جيب) في كتابه « خطباء أتيكا » ص ١ وبلاحظ جيب « أنه كان لابد متأثراً بالسفسطائيين ، ولكن ليس هناك دليل على أنه كان تلميذاً لشخص معين منهم » .

وفق القانون . ولم يكن ممكناً أن يستخدم بركليس رجلاً مثل بروتاجوراس للمساعدة في تأسيس مستعمرة أثينية في ثورة سنة ٤٤٤ ق . م ، لو أنه كان ثورياً .

### بروتاجوراس والسفسطائيون الأقدمي

جاء جورجياس من مدينة ليونتيني إلى أثينا بعد بروتاجوراس ( سنة ٤٢٧ ق . م ) غير أننا نتناول تعاليمه أولاً لأنها أسهل من تعاليم بروتاجوراس وأكثر ميلاً إلى الناحية السلبية . ولقد كان هذا الرجل في المقام الأول معلماً للخطابة ، وكان له أثر عظيم في تقدم الأسلوب ، ولهذا أطلق أفلاطون اسمه على الحوار الذي عالج فيه موضوع الخطابة . أما الفلسفة الأخلاقية والسياسية فإن جورجياس لم يشغل نفسه بها ، ولكنه هاجم الفلسفة الطبيعية السائدة في عصره وحاول إثبات أنها فلسفة جرداء ، ونادى بدلاً من ذلك بأن دراسة الإنسان هي الطريقة السليمة لدراسة البشرية . ووصل في بحثه إلى نتيجة كانت لها شهرتها ، وهي أنه حاول إثبات استحالة « الوجود » أو معرفته أو تعليمه .

وبما أنه كان خطيباً ومعلماً فلا بد من المقول أنه كان يعتقد بعدم وجود شيء يمكن تعليمه أو تفسيره . ويجب أن تفهم هذه النتيجة التي انتهى إليها على أنها موجهة إلى الفيزيائيين ونظرياتهم الخاصة بالجواهر الأزلَى الفرد الذي هو أصل كل شيء . كما كانت نظرية بروتاجوراس عن القياس الإنساني موجهة إليهم .

أما الخطابة فقد كانت في نظره شيئاً آخر ، قابلاً للفهم والتفسير . وإذا كان قد قال إنه لا وجود لشيء اسمه الحقيقة ، فإنما كان يقصد الحقيقة التي تحدث عنها الفلاسفة الأيونيون : ولا يعني الناحية الأخلاقية ، كما أن قوله هذا لا يتضمن إنكاراً لوجود الحقيقة الأخلاقية أو اعترافاً بأن القوة هي الحق الوحيد في دُنْيا الأخلاق .

أما بروتاجوراس ( ٥٠٠ — ٤٣٠ ق . م ) فقد جاء من مدينة أبديرا إلى أثينا قبل جورجياس ، وذهب في الهجوم على الفيزيائيين إلى مدى أبعد من جورجياس وفي إيجائية أشد . كما أنه كان يختلف عن جورجياس في أنه كان فيلسوفا أخلاقياً وسياسياً . وكان مثل جورجياس وجميع السفسطائيين معداً لفصاحة . ولا تنحصر أهميته في نطاق الأسلوب ( ولو أن المذكور عنه أنه كان يصر على صحة استعمال الكلمات المصرفة وكتب في هذا الموضوع كتاباً ) بل تتعداه إلى نطاق المنطق ، فقد كان أول يوناني يعلم فن الجدل وأخذ على عاتقه ، كما قيل ، أن يجعل من القضية الضعيفة قضية قوية . وكان يلم بلاميزه الأتوال المألوفة أو المواضيع المملة التي يجب أن يحتفظوا بها في ذاكرتهم حتى يبادروا إلى استخدامها في المجادلة . وبفن الجدل هذا وتلك المواضيع أسهم بروتاجوراس بنصيب في وضع فن المنطق . إلا أن أهميته الكبرى تعود إلى انقاسفة التي سعى بها إلى معارضة الفيزيائيين الأيونيين . وفي مؤلف سماه « الحقيقة أو الرماة Truth or the Throwers » كان يؤيد المعرفة القوية القائمة على التجربة وحدها ضد المحاولات التي كانوا يقومون بها للوصول إلى نوع من الوحدة الخفية لهذا الكون . فقد قل السفسطائيون « الإنسان هو مقياس كل الأشياء » : والأشياء موجودة أو لا وجود لها حسب ما يقيس ذلك أو يحدده ذكاء الفرد . وهذا القول في وضعه الحالي يبدو أن فيه التزاماً بالفردية المتطرفة ، ما دامت قيم الأشياء في نظر أي إنسان هي كما تبدوله . فإذا ترجنا هذه الفلسفة العقلية إلى نطاق الأخلاق أصبح من الجلي أننا يجب أن نؤيد نظرية فردية للأخلاق وللسياسة تجعل كل فرد مقياساً وقاعدة لما يعتبر صواباً . إلا أن هذا المبدأ لم يعتقه بروتاجوراس . صحيح أنه سلم بإمكان وجود تقديرين أو تحديدتين لكل شيء ، أحدها عكس الآخر ، ومع ذلك يكون التقديران صحيحين بالنسبة للذين وضوها ، ولكنه قرر أن واحداً منهما قد يكون أكثر قوة ، بل ويجب أن يكون كذلك . وكان يعتقد أن الحاجة هي السكيلة بأن تجعل أحد التقديرين يبدو أكثر قوة من الآخر ، ومن الواضح أن تقدير المادى هو الأقوى لأنه تقدير من وضع الرجل العادى .

ولما كان ذكاء الفرد هو شئ يشترك فيه مع غيره من الناس ، كان قياس الأشياء مسألة لا ينفرد بها واحد دون غيره ، بل يتم وفق المستوى المشترك الذى يخضع للاحساس العادى . ويتضح من هذا أن بروتاجوراس لم يكن مجرد رجل من أنصار مذهب الفردية ، بل كان رجلاً يؤيد المعرفة القائمة على التجربة ويؤمن بالبداهة العادية للانسان ، ويتضح أيضاً أنه عندما يتحدث عن جعل القضية الأضعف قضية أقوى ، فإنه لا يقيم حقاً لكل إنسان فى نصرة أى رأى بأى ثمن ، بل يؤيد حق البداهة فى مساندة اعتقاد يعتبر اعتقاداً عادياً لأنه يلقي قبولاً فى نظر الحكم العادى .

وفى هذا المبدأ بعض المحافظة على القديم ، فالأشياء على أية حال هى كما تبدو للنظر إليها على شرط أن تتوافر لديه البداهة السليمة التى تمكنه من فهمها . ولا شك فى أن فلسفة بروتاجوراس الأخلاقية والسياسية محافظة على القديم ، وكما أنه تمكن من الجمع بين مبدأ فردى واضح يقرر أن الإنسان مقياس كل الأشياء وبين الإيعان بسلامة البداهة الطبيعية ، كذلك استطاع الجمع بين الاعتقاد بأن نشأة الدولة ترجع إلى الاحتياجات الفردية وبين مبدأ سيادة القانون العام . وكما أنه لا يؤمن بوجود « طبيعة » مفردة للكون المادى يستعصى فهمها على الإدراك العادى وتناقض كل ما يفهم عنها ، كذلك لا يؤمن « بطبيعة » مفردة للمجتمع الإنسانى لا تدركها ولا تفهمها الحاسة الأخلاقية للأجيال وتناقض كل قوانين هذه الأجيال . وهو من أنصار الفهم القائم على التجربة على العكس من الفيثاغورسيين الأيونيين ، ويؤيد سيادة القانون وما يعبر عنه من معنى أخلاقى بحث ضد كل من يناصر مبدأ الحق الطبيعى فى الشئون الإنسانية . ونحن نعتقد فى فهمنا لتعاليم بروتاجوراس الأخلاقية والسياسية على أفلاطون ، ولكن هناك من الأسباب ما يؤكد بأن محاوره بروتاجوراس تمثل تمثيلاً صادقاً ما كان بروتاجوراس يعلمه فعلاً (١) . ونحن نعرف

---

(١) انظر « دولة أفلاطون وفكرة التربية الاجتماعية » تأليف ناتروب ص ٢٨ . حيث يلاحظ المؤلف أن اتفاق مبادئ بروتاجوراس مع مبادئ أفلاطون يدل على أنها مبادئ الأول لأن قدامى الكتاب ذكروا أن « جمهورية » أفلاطون كان بينها وبين كتابات بروتاجوراس اتفاق ظاهر ( ديوجنس لايرتيوس ، ٣ ، ٢٥ ) .

من أفلاطون أنه ربط الدولة بالتعليم ، وكان ينظر إليها نظرة يونانية حتمية على أنها منظمة تعليمية ، وحاول أن يثبت رأيه هذا باستعمال القياس من ناحية ، وبنظرية للأصول الاجتماعية من ناحية أخرى . فأوضح أن المدينة تشبه المعلم . وكما أن المعلم يعطى تلاميذه مختارات من الشعر الجيد مليئة بالمعلومات المفيدة ويجبرهم على استظهارها وتشكيل أنفسهم وفق ما تحتويه من صور ، كذلك تضع المدينة أمام مواطنيها قوانين وتجبرهم على معرفتها والحياة على منهاجها . وفي نظرية الأصول الاجتماعية يفرق بروتاجوراس بين ثلاث مراحل في تطور البشرية ، كانت المرحلة الأولى منها شيئاً أشبه بالحالة الطبيعية ، عرف الناس فيها فنون الصناعة والزراعة ، ولكنهم لم يعرفوا الفن السياسي للحياة المدنية ، وبما أنهم كانوا مفتقرين إلى المدن ، فقد عاشوا فريسة للوحوش ، وأجبرتهم الحاجة الصرف إلى تكوين المجتمعات المدنية ، وهكذا وصلوا إلى المرحلة الثانية في التطور ، أسسوا فيها المدن وسعوا إلى الاتحاد والمحافظة على أنفسهم . ولكن رغم معيشتهم في المدن فلم تكن لهم دراية بالفن السياسي فأخذ الواحد منهم يوقع الأذى بزملائه حتى أصابهم التشتت والهلاك : وهنا جاءت المرحلة الثالثة ، فأُنزل الإله زيوس الإله هرميس إلى الناس يجعل معه الاحترام والعدالة لتكون مبادئ للنظام وروابط للاتحاد في المدن التي شيدت حديثاً . وهكذا برزت الدولة إلى الوجود في نهاية المطاف . وفي هذا الشكل الأخير تصبح الدولة مجتمعاً روحياً تقره الآلهة وتحفظ وحدته الروابط الروحية للاحترام والعدالة . والدولة في وضعها هذا تكون الجهاز الأعلى لتعليم أعضائها ، فإذا ما علمتهم وفق روح قوانينها ، رفعتهم إلى مستوى الإنسانية الكاملة . « وهكذا تكون الدولة هي المعلم الحقيقي وتنحصر مهمتها كلها في التعليم والتدوين ، أما الربى من الأفراد ، سواء كان أباً أو أما ، معلماً أو سفسطائياً ، فإنه لا يعدو أن يكون نائباً عن المجتمع وأداة للارادة العامة » (١) .

---

(١) مؤلف « ناتروب » سابق الذكر ص ٧ .

وسوف نتحدث فيما بعد عن النغزى الكامل لهذه النظرية التعليمية عندما نتناول بالبحث « محاوره بروتاجوراس » لأفلاطون ، ومن الواضح أن هذه النظرية وثيقة الصلة بنظرية أفلاطون . ومع أن أفلاطون يذهب فى نظريته إلى مدى أبعد فيؤيد تعاليم الفلسفة والعلوم ويناصر حكم الملوك الفلاسفة ، إلا أن « الجمهورية » رغم ذلك تتخللها روح شبيهة بروح بروتاجوراس . ولم يكن بروتاجوراس من أنصار مذهب الفردية ، ومع أنه يتحدث عن شيء يشبه « الحالة الطبيعية » وبناء المدن طواعية فإنه لم يكن من المؤمنين بنظرية العقد الاجتماعى . فالمدن التى أسست حديثاً ، والتى لازالت باقية بينما اندثرت المدن السابقة لها ، تقوم على أساس أعمق من العقد ، كما أن أهداف الدول التى نشأت فى هذه المدن كانت أوسع مدى من مجرد تحقيق « ضمان تعاقدى لحقوق الناس بعضهم تجاه البعض الآخر » . ولم يسبق بروتاجوراس السفسطائى ليكوفرون فى وضعه نظرية العقد ، ولكن الأرجح أنه كان سابقاً لأفلاطون فى تعاليمه نظرية الدولة التناعمية القائمة على أساس إلهى من العدالة<sup>١</sup> ، ولا شك أنه كان يعتبر الدولة من وضع الله ويستند وجودها إلى حق إلهى ، وليست من وضع الإنسان ولا يستند وجودها إلى عقد . والنظرية التعليمية للدولة هى مسألة طبيعية بالنسبة لعلم عظيم كان ينادى بأنه معلم الفن السياسى . وإذا كان قد اعتقد ، كما يقول أفلاطون (١) ، إن تعليمه الخاص شيء لا غناء عنه ، فمن حقه علينا أن نعترف له هذا الجاس . وعلى أية حال فإن بروتاجوراس كان يؤمن بأن القانون معلم جيد يهذى الناس إلى الطريق القويم للحياة ، فإذا أصر على أن الناس فى حاجة إلى التدريب الخاص الذى يقوم به هو نفسه ، فإنه أيضا كان يعترف بأن الحياة الاجتماعية هى فى حد ذاتها تدريب .

وعلى ذلك لا يوجد فى تعليم بروتاجوراس تعارض بين الطبيعة والقانون مادام

أحدها لا يعترض سبيل الآخر . فالقانون في نظره شيء أسى لأن السماء تقره ، وهو الذى ألقن الناس من « حالة الطبيعة » التى لم يكونوا فيها أحسن حالا من الوحوش . كما أن بروتاجوراس لا يئس بالفردية — وبالأحرى فإنه لا يعترف بوجود الإنسان السوبرمان : فهو أكثر اهتماماً بالدولة منه بالفرد ، ويربأ بنفسه عن أن يؤيد حقوق الرجل القوى السامح بالكفاية فى السيطرة على زملائه ، بل يقرر أن لكل الناس قدراً متساوياً من العدالة والاحترام بمقتضى أوامر الإله زيوس ، وأنهم جميعاً وفق هذه الأوامر قد وهبوا « الفن السياسى » على قدم المساواة ، ولهذا يكون لكل منهم فى مجال التدبير السياسى صوت واختصاص يساوى صوت غيره واختصاصه . ( بروتاجوراس ، ٣٢٢ ج — ٣٢٣ أ ) . إن بروتاجوراس كان سفسطائياً ، فقد كان مؤيداً للدولة ينادى بقدسية قانونها والمساواة بين أعضائها . وهناك اثنان من السفسطائيين فى القرن الخامس كان لهما بعض النهرة بين أبناء جيلهم ، وهما بروديكس من جزيرة كسيوس وهيباس من مدينة إليس ، ولا يذكر عن الأول إلا أنه كان معلماً للأخلاق ومبتكراً للنحو . وأنه كان يهتم اهتماماً خاصاً بالتمييز بين المترادفات . أما الثانى فقد كان يدعى العلم بكل شيء (١) ، ويعلن أنه يستطيع تعليم طريقة لتتوية الذاكرة ، كما يستطيع تعليم أشياء أخرى . وكان يهتم بمسألة تريبع الدائرة شأنه فى ذلك شأن الفيلسوف توماس هوبز فى تاريخ أكثر تأخراً . وإذا صدقنا ما رواه أكسينوفون (٢) عن نقاش قام بين هيباس وسقراط حول طبيعة العدالة وعلاقتها بالقانون ، يبدو أن هيباس كان له فلسفة عن القانون لا تخلو من الأهمية . فهو يتفق مع سقراط على أن العدالة والقانون يسيران جنباً إلى جنب ، وأن النىء الذى يتصف بالعدل يكون مطابقاً للقانون لأن العدالة والقانون شيء واحد ، ولكن ما يضايقه هو أن أولئك الذين يسنون القوانين كثيراً ما يبنذونها ويغيرون فى تنريعاتهم

---

(١) أفلاطون ، هيباس الأصغر ، ٣٦٨ ب — هـ .

(٢) أكسينوفون ، ذكريات سقراط ، ٤ ، ٤ .

ثم إنه يسلم بأن هناك قوانين غير مكتوبة يطيعها القوم بطريقة واحدة في كل بلد ، ولا يمكن أن تكون من وضع الناس ( الذين لا يعقل أنهم قد اجتمعوا لوضعها . وإن سلمنا بأنهم اجتمعوا فلا يمكن أن يكونوا قد فهم بعضهم بعضاً ) ، بل لابد أن تكون هذه القوانين من وضع الآلهة . ومن الواضح أن الفكر السائد بأن هناك قانوناً طبيعياً غير القوانين الموضوعة التي تسنها كل دولة ، وهو أسمى من تلك القوانين (لأنه من الوصايا الإلهية ولم يسنه البشر كالتوانين الموضوعة ) ، من الواضح أن وضعاً كهذا يؤدي إلى تعارض بين « القانون الطبيعي » ، وهو عام وإلهي ، وبين القانون الموضوع ، وهو محلي من صنع البشر . ويقول أفلاطون في محاورته « بروتاجوراس » ( ٣٣٧ ج . د ) إن هيباس أبرز هذا التعارض . ذلك أن هذا الرجل الغريب عن أئتنا ، والقادم من مدينة إليس قد أجرى أفلاطون على لسانه مخاطبة المستمعين من الأثينيين قائلا :

« إني اعتبركم جميعاً أقارب وأنساباً ورفاقاً مواطنين بحكم الطبيعة لا بحكم القانون ، لأن الأشباه بحكم الطبيعة أقرباء ، غير أن القانون وهو الطاغية المتحكم في البشر ، كثيراً ما يقف ضد الطبيعة بما يفرضه على الإنسان من أوضاع بحكم القوة » . ويبدو أن كلمات هيباس هذه تكاد تسبق الرأي الذي نادى به « الكليون » فيما بعد عن عالم يعيش فيه الناس جميعاً رفاقاً مواطنين على قدم المساواة . وعلى أية حال فإن هذا التعارض بين الطبيعة والقانون ينطوي على أهمية عظيمة ، ويوقفنا وجهاً لوجه أمام اتجاه جديد جذرى في التعاليم السفسطائية . فالطبيعة ، مهما كان مفهومها ، تتعارض الآن في نظرهم مع القانون ، وتحتل الطبيعة مكانة أعلى من القانون ، والنتيجة النهائية لوضعها في أسمى مرتبة هي تحرير الفرد من العناية التعليمية التي توجهها له الدولة وقوانينها ، هي الآن في نظرهم لا تعدو أن تكون نوعاً من القسر والإرغام — بل إن هذا الوضع الذي تحتله الطبيعة قد يصبح في رأى بعض المتطرفين في حماستهم سيادة الإنسان الأعلى أو السوبرمان .



### التعارض بين الطبيعة والقانون

كان معنى التعارض بين الطبيعة والقانون في رأى السفسطائيين المنطريين أن ما تتضمنه التقاليد والعادات والنظم من عناصر أخلاقية يتعارض مع القانون الأخلاقى المثلثالى القائم على فكرة « المبدأ الأول » للحياة الإنسانية ، ولكى نفهم طبيعة هذا التعارض يجب أن نرجع إلى نظريات الفلاسفة الفيزيائيين الأيونيين ، فعندما حاول الفيزيائيون القداحى إيجاد أساس دائم لكل ما يعتور العالم المادى من تغير ، كانوا يحاولون دائماً الكشف عن هذا الأساس فى صورة جسم مادى . بل إن الأعداد فى الفلسفة الفيثاغورية كانت تمتد إلى الفضاء ، كما أن « العقل » فى تصور أناكساجوراس لم يكن على أية حال سوى مادة ، ولكن إذا كان الأساس الدائم للعالم شيئاً مجسماً ، وكان عالم الإدراك مجسماً أيضاً ، أو بعبارة موجزة ، إذا كان وجود الاثنين مادياً على السواء فلا بد إذن أن يكون أحدهما غير حقيقى . نتيجة لذلك أصبح عالم الإدراك الفعلى فى نظرهم شيئاً غير حقيقى : لأن « الطبيعة » كحقيقة جديدة لا تسمح بوجود حقيقى لعالم الحس . وفى هذا يقول ديموقريطس من بلدة أبديرا ، وهو مبتكر النظرية الذرية للمادة ، قولاً له دلالاته « وجود اللون والذوق يرجع إلى العرف : أما فى عالم الحقيقة فهناك الذرات والفراغ » وفى إمكاننا أن نقول بأن الخطأ قائم فى فكرة أن طبيعة الأشياء شىء مادى مجسم ، ولو أن هذه الطبيعة اعتبرت شيئاً روحياً ، شيئاً لا يخرج عن عالم كل يوم ، بل يعيش فى داخله على أنه المبدأ الذى تقوم عليه حياته ، لو أن الطبيعة كانت على هذه الصورة ، لما وصل القوم بالضرورة إلى النتيجة السالفة . وبالمثل عندما حاول الأخلاقيون القداحى إيجاد أساس دائم أو « طبيعة » دائمة لكل ما يعتري العالم

الأخلاق لحياة الإنسان ونظمه من تغير ، فإنهم لم يبحثوا عن شيء روحى بل عن شريعة ، تعتبر أساساً لجميع الشرائع ولا تختلف في مادتها عن هذه الشرائع .

ولقد نتج من هذا الإجراء أن الأساس الدائم للأخلاق الذى حاولوا إيجادها كان فى نظرهم شيئاً يحطم الشرائع والقوانين الكثيرة للحياة الواقعة (١) . أما العلاقة بين الشريعة المثالية للأخلاق والشرائع العادية فلا بد أن تكون علاقة تعارض ، لأن الشرائع العادية لا تعدو أن تكون تدهوراً وانحرافاً متعدد الأشكال فى الشريعة المثالية . وهنا أيضاً ، كما حدث فى نطاق الفيزياء ، كان الخطأ هو جعل الأساس الدائم لا يقل فى مادته وموضوعيته عن الحقائق التى يكن تحتها ، واعتبار «طبيعة» الأخلاق شيئاً خارجياً فتكون لذلك شيئاً متعارضاً مع العرف المادى للحياة الأخلاقية . وكان من واجب الفكر أن يبحث عن روح داخلية تسرى فى محيط الحياة الأخلاقية العادية ، وتتخلل محيط الوجود الطبيعى العادى . غير أن الشيء الذى فعله الفكر هو أنه استخدم فكرة « الطبيعة » الخارجية المادية سيقاً يحطم به «المظاهر» المجردة للعالم الطبيعى ، « والعادات المجردة » لدينا الأخلاق .

وعلى هذا الأساس تكون الشريعة المثالية التى تشكل « طبيعة » الظواهر الأخلاقية والسياسية ، هى كل شيء لا تتصف به الشرائع العادية ، التى تتعارض معها . وكما أن « طبيعة » العالم المادى اعتبرت امتداداً فى الفضاء ، أو قوة عاقلة بحرية ولكنها ذات وجود مادى ، على أساس أنها الشيء العكسى للأشياء العادية ، كذلك اعتبرت طبيعة العالم الأخلاقى مجرد لذة الفرد ورضائه ، على أساس أنها الشيء العكسى لقواعد الحياة الاجتماعية العادية . والتشبيه الوارد هنا بين المبادئ الفيزيائية للفلاسفة

---

( ١ ) إذا بحثنا عن الحقيقة الأخلاقية فى مجموعة من القواعد التى تعتبر ملزمة بدلاً من البحث عنها فى مجموعة القواعد التى تعطى قوة ملزمة للقوانين الأخلاقية القائمة فعلاً ، فلا بد لنا من اعتبار الثانية شيئاً استبدادياً لا يستند إلى سند قانونى (المجلة الدولية فصل ٧ ص ٣٣٠) -

ألا يونين وبين النظرية الأخلاقية للسفسطائيين أصحاب الآراء التقدمية الجذرية ،  
يقودنا إلى مزيد من التفكير . حتى إذا كان السفسطائيون يمثلون رد فعل ضد  
الفلسفة الفيزيائية للمدرسة الأيونية ، إلا أننا نستطيع القول رغم ذلك إن كثيرين  
منهم تأثروا بالاتجاه المادى لهذه المدرسة . وعلى أية حال فإن لنا أن نستند إلى قول  
أفلاطون إن فكرتهم عن الكون الفيزيائى تكن وراء أفكارهم عن الحياة الإنسانية .  
والواقع أن نظرية « الحق مع القوة » لا يمكن أن تنتج إلا من فكرة مادية عن  
العالم لا تعترف بوجود إله أو عقل فيه (١) . ذلك أن الناس بدأوا بالفرض القائل  
إن العالم الطبيعى الذى نعيش فيه لم يكن من صنع العقل أو من خلق الله ، بل من  
صنع الطبيعة والصدفة ، وأن الوحدات التى يتكون منها قد تجمعت مع بعضها البعض  
« بفعل القوة الكامنة فى كل من هذه الوحدات بطريق الصدفة » . ومن هذه  
البداية ابتكر الناس فلسفة أخلاقية تتسق مع افتراضاتهم ، فقررُوا أن فى دنيا الأخلاق  
كما فى دنيا الطبيعة ، يجب أن تكون « القوة الكامنة فى كل وحدة بطريق الصدفة »  
هى العامل المسيطر فى عملية التكوين والإنشاء ، وأن « حياة السيطرة على الغير  
هى الحياة الصحيحة التى تتفق مع الطبيعة » إلى الحد الذى تسمح به قدرة الإنسان .

وكانوا يعتقدون أن كل القوانين الإنسانية التى تخالف هذا الرأى ، مع اختلافها  
فى الأماكن المختلفة ، لا تعدو أن تكون أشياء أنتجها الفن والعرف . وأنه من  
السخف أن يعيش الإنسان عبداً لغيره تطبيقاً لقوانين ليس لها سند طبيعى ، كما أن  
للناس جميعاً حق التمتع بما يستطيعون الاستيلاء عليه بالقوة . صحيح أن أفلاطون فى  
قوله هذا إنما يتناول تطور الفكر من الناحية المثالية لا من الناحية التاريخية ،  
وهو يبين التشابه الداخلى الذى يراه عقل الفيلسوف بين الفلسفة الطبيعية للعالم المادى  
والفكرة الطبيعية للأخلاق . والتشابه الداخلى لا يعنى إرجاع الشيء إلى أصوله

---

(١) أفلاطون ، القوانين ، ٨٨٩ وما بعده .

التاريخية ، فالسفسطائيون الذين تحدثوا عن الحق الطبيعي للشخص الأقوى ، من الجائز أنهم لم يكونوا أصحاب فلسفة عن العالم المادى ، ولقد رأينا أنهم بوجه عام تمعدوا الانصراف عن مثل هذه الفلسفة ، إلا أن هذه الفلسفة كانت على وشك الظهور ، وفى مقدور أى إنسان عرف المدى الذى باغته نظرية التطور فى زماننا وانتقالها إلى مجال الفلسفة الأخلاقية والاجتماعية عن وعى أودون وعى ، فى مقدور هذا الشخص أن يتبين الحقيقة الأساسية فى قول أفلاطون الذى سبق ذكره .

### أنتيفون السفسطائى

اكتشفت حديثاً قطعة من الأدب السفسطائى فى أواخر القرن الخامس ، ويمكن الاستفادة منها فى توضيح آراء المدرسة التى وصفها أفلاطون . والقطعة مأخوذة من مقال كتبه أنتيفون السفسطائى (١) وهو شخص آخر غير أنتيفون الخطيب والزعيم الأولى جاركى فى ثورة ٤١١ والذى كان معاصراً له ويحمل نفس الاسم . وأنتيفون السفسطائى كان كاتباً تناول موضوعات كثيرة ، وينسب إليه النقاد القدامى مقالات عن (تفسير الأحلام) وعن (الانسجام) وعن (السياسة) وعن (الحقيقة) . ومن هذا المقال الأخير أخذت القطعة التى اكتشفت حديثاً . وهذا المقال عن ( الحقيقة ) مدون فى كتابين ، وقد عالج فيه مؤلفه مسائل فيزيائية وميتافيزيقية ، وتناول مسائل أخلاقية وسياسية كما يتضح من القطعة الجديدة . وهذه حقيقة بالغة الأهمية لأنها تؤكد القول السابق الذى ذكر إن بعض المؤلفات التى عالجت موضوعات فيزيائية عاجلت إلى جانب ذلك بعض المسائل الإنسانية ..

---

(١) هذه القطعة مطبوعة فى Oxyrhynchus Papyri ١١ ، رقم ١٣٦٤ ، ص ٩٢ — ١٠٤ وقد عثرت عليها ( بفضل مستر J.U. powell ، الذى وجه نظرى إليها ) بعد كتابة الفقرات السابقة . وهى تؤكد هذه الفقرات إلى حد بعيد . وفى ملحق هذا الفصل توجد ترجمة لها على أساس ترجمة دكتور جرقل .

غير أن القطعة الجديدة التي كتبها أنتيفون تذهب إلى أبعد من ذلك وتؤكد أمراً آخر ، هو أنه كانت هناك صلة ، كما يقول أفلاطون ، بين التفكير الفيزيائي والتفكير الأخلاقي ، وأن النظرة الطبيعية للكون أوجدت نظاماً طبيعياً في الأخلاق والسياسة ، ومثل هذا النظام يظهر واضحاً في هذه القطعة المقتطعة من كتاب عن الحقيقة والتي ترجع أهميتها العظمى إلى أننا نطالع فيها لأول مرة الكلمات نفسها التي قالها سفسطائي قابل فيها بين القانون والفكرة الطبيعية عن الطبيعة وهو يؤمن بسيادة الطبيعة . وفي ضوءها نستطيع اختبار ما قاله أفلاطون عن المبادئ السفسطائية ، وقد تكشف منها أنه لم ينتقد مواقف ابتدعها هو لغرض النقد ، بل انتقد آراء كان بعض الناس يعتقدونها فعلاً . ولهذا تعتبر قطعة أنتيفون كبيرة الأهمية لفهم « الجمهورية » ومحاورات أفلاطون الأخرى (١) .

ويستخدم أنتيفون فكرة « الطبيعة » ، وهي « الحقيقة » أو الحق الذي يتحدث عنه لغرضين ، الغرض الأول هو نقض القانون الذي تسنه الدولة على اعتبار أنه مسألة رأي أو عرف ، والغرض الثاني هو القضاء على التفرقة السائدة بين اليوناني والمهجي وتقرير أن الاثنين على السواء يشتركان في « الطبيعة » المشتركة بين الناس . فإذا تساؤلنا عما يقصده بكلمة « الطبيعة » فإننا لا نجد إجابة واضحة ، وكل ما نستطيع تخمينه من القطعة هو طابع اللقدمات التي كان قد وضعها من قبل ، والتي لا يفعل الآن أكثر من السير على منوالها . فيحدثنا أن قواعد « الطبيعة » أمر ضروري : أي أنها قوانين ، والظاهر أنها تسمى كذلك كما يسمى قانون الجاذبية قانوناً ، وكما أن مخالفة قانون الجاذبية ينشأ عنها سقوط حتم ، فكذلك تؤدي مخالفة قوانين « الطبيعة » إلى رد فعل حتمي . ويرى أنتيفون ، على قدر ما يمكننا

---

(١) وبهذه المناسبة نذكر أن القطعة تنفي افتراض بعض العلماء الألمان أن أنتيفون كان محافظاً على القديم من طراز بروتاجوراس ، وأنه كان يؤمن بسيادة القانون ، والواقع أنه كان على عكس ذلك ينتقد القانون ويعتبر من أتباع « الطبيعة » .

استخلاصه ، أن قانون الطبيعة يحتم على الناس أن يشدوا الحياة وينذوا الموت ،  
وتبعاً لذلك يجب عليهم السعى وراء الأشياء التي تجعلهم يعمون بالحياة أو الراحة ،  
والإبتعاد عن تلك التي يكمن فيها الموت أو التعب . وهذه نظرة طبيعية بسيطة لا تفرق  
عن نظرة الفيلسوف هوبز . ولكن ، بينما يرى هوبز أن الناس بطبيعتهم ينقصون  
من سعادة بعضهم بعضاً إذا ما نشأت بينهم صلات ، وأنهم بالطبيعة في حاجة إلى قوة  
القانون التي ترغمهم على احترام حياة بعضهم بعضاً ، فإن أتيقون يعتبر أن القانون  
الرغم شيء يتعارض مع القانون الطبيعي للحياة : ويدعو أنه قلما يواجه المشكلة الناجمة  
عن أن الناس يجب أن يعيشوا معاً ، بل يسير في اتجاه الفردية المجردة ، ويقرر أن  
القانون الإنساني يضع للسلوك قواعد تناقض قانون الطبيعة الذي يقول إن كل فرد  
يجب أن ينشد الحياة والراحة ، كما يقرر أن قواعد هذا القانون أتت عرضاً ، أي  
أنها لا تقوم إلا على العقد والمهد ، فهي وليدة الرأي وليست وليدة الحقيقة ، وتتطلب  
منا أن تفعل أشياء غير طبيعية لأنها لا تبعث على السرور بل تجعل الحياة تعيسة  
كريمة ، وتأمرنا بالأنا نعتدى على جيراننا أبداً ، بل نكتفى بالدفاع عن أنفسنا إذا  
اعتدوا علينا ، كما أنها تنهانا عن الإضرار بالوالدين حتى ولو أضروا بنا ، بل يجب  
أن تقابل إساءتهم بالإحسان . ولا يخلص أتيقون من كل هذا إلى أن الحق مع القوة ،  
أو أن الإنسان يجب أن ينبذ القانون بقدر ما يستطيع في علانية وجراًة حتى يحصل  
على المزيد من الحياة ، بل يستنتج أنه من الخير أن يهرب الإنسان من القانون كلما  
استطاع ذلك دون أن يكشف أمره . والعقوبات التي يفرضها القانون هي في واقع  
الأمر جزاءات أشار بها رأى إنسان ، ويتجنب المرء هذه الجزاءات إذا أمكنه تجنب  
الوقوف أمام قضاء ذلك الرأى . وطاعة القانون خطأ بوجه عام وفي متوسط الأحوال ،  
لأن القوانين بوجه عام وفي متوسط الأحوال تناقض الطبيعة التي تعتبر مقياساً للصواب .  
ولا شك أن طاعة القانون قد تكون في بعض الأحيان شيئاً مفيداً ، غير أن ذلك  
في حكم النادر وكثيراً ما يندفع من يتوقع من القانون أن يرد الأمور إلى نصابها لأن  
دور القضاء قلما تستطيع تصحيح الأوضاع تصحيحاً سليماً ، لأن المعتدى يجد من  
الفرص ما يمكنه من تعزيز قضيته والتأثير على قضائه مثلما يجد المعتدى عليه . وفي

عبارة موجزة يرى أنتيفون أن طاعة القانون خطأ بوجه عام ، إذا أخذت في اعتبارك مقياس الحق ، وقد تكون مفيدة في بعض الأحيان إذا أخذت في اعتبارك مقياس النافع ، غير أن طاعة القانون في أغلب الأحوال لا تحقق هذا المقياس أو ذلك .

وكما كان أنتيفون يحاول تجريد القانون التقليدي للدولة اليونانية من قيمته ، كان يسعى إلى القضاء على التفرقة التقليدية بين اليوناني والهمجي . ونحن نعلم أنه وجد في ذلك العصر من المفكرين اليونانيين من كان يعتقد بأن التفرقة بين النبلاء والعامة أمر يحافى الطبيعة ، كما وجد مفكرون آخرون لهم نفس النظرة فيما يخص التفرقة بين الأحرار والأرقاء . أما أنتيفون فقد كان مفكراً ذهب إلى أبعد من ذلك ، وبشر بمذهب العالمية الذي ظهر في عصر تال ، وذلك بمهاجمته للتفرقة الأساسية التي كان الرأي السائد إذ ذاك يسلم بوجودها بين اليونان وبقية العالم ، وكانت الطبيعة أيضاً هي الدليل الذي استند إليه ، فالصفات الجنبانية لليوناني هي نفس صفات الهمجي . فإذا اعتبرنا المسألة مسألة حياة قاعة على الحواس (وهذا ما فعله أنتيفون فيما يتعلق بموضوع طاعة القانون) ، وحكنا على الناس بهذا المقياس ، فإننا ندين أنهم جميعاً متشابهون ومتساوون ، فهم يستنشقون الهواء نفسه عن طريق أعضاء الجسم نفسها ، وكما يقول هوبز « قد جعلت الطبيعة الناس سواسية من حيث الصفات الجنبانية » ، بل ويضيف هوبز إلى ذلك أنهم أيضاً سواسية من حيث الصفات العقلية . ومن الجائز أن أنتيفون قال بالقول نفسه . غير أن القطعة التي كتبها تنتهي عند هذه النقطة ، وليس في مقدورنا معرفة الكيفية التي واصل بها حجته .

وهكذا ترى أن الواقعة هي الملامة المميزة لتفكير أنتيفون ، وهو في هذا الشأن مثل ما كيا في يبحث عن الحقيقة الفعالة للأشياء *Verita effettuale* ، ويجد هذه الحقيقة ، فيما يختص بالشئون الإنسانية ، لا في أفكار الناس بل في حالتهم الواقعة كما يحددها تكوين أجسامهم ، وحسب خلقهم الطبيعة ، فالناس ينشدون الحياة واللذة لأن ذلك هو القانون الحقيقي لحياتهم ، وعلى هذا الأساس يستوى هذا أو ذاك ، وأي

رأى آخر يجعل من الناس شيئاً آخر غير أن يكونوا طلاباً للذة وعشاقاً للحياة ، أو يرفع بعضهم فوق بعض ، لهُو رأى مصطنع غريب لا يعدو أن يكون خيالا ابتدعه العقل وصنعه الفكر ، وأكثر ما تذهب إليه القوانين هي خيالات من هذا النوع . ومثل ذلك أن ما علينا من واجب نحو آبائنا ، وهو واجب لا بد من أدائه بغض النظر عن مسلكهم نحونا ، هذا الواجب هو ضرب من الخيال ، كما أن القول بأننا أرقى من أولئك الذين يعيشون فيما وراء حدود بلادنا هو أيضاً من نسج الخيال لأن دنيا الطبيعة لا تعرف الحدود .

### ما أورده أفلاطون عن نظريات السفسطائيين

وفيما عدا تلك القطعة التي كتبها أنتيفون ، فإننا ندين لأفلاطون بما لدينا من معرفة عن تعليم المدرسة التي جعلت من القانون شيئاً مناقضاً للطبيعة ، والتي كثيراً ما ادعت أن الحق والقوة شيء واحد . ولقد سجل أفلاطون شكلين من هذا التعليم ، أحدهما ، وهو أكثر اعتدالاً من الآخر ، يمجىء في مستهل الجزء الثاني من « الجمهورية »<sup>(١)</sup> ، والثاني ، وهو الأكثر تطرفاً ، ورد في محاوره « جورجياس » واتخذ مظهر التطرف النطقي في الجزء الأول من الجمهورية .

ونورد فيما يلي الشكل الدائع المعتدل من تعاليم المدرسة السفسطائية كما ذكره جلاوكون ( ولم يكن جلاوكون سفسطائياً بل كان أخاً أكبر لأفلاطون نفسه ، وأحد الشخصيات التي اشتركت في الحوار في الجمهورية » ) :

« ارتكاب الظلم خير بحكم الطبيعة ، أما معاناة الظلم فهي شر ، غير أن الشر

---

(١) تنتمي تعاليم أنتيفون بوجه عام إلى هذا الشكل المعتدل . وهناك من التشابه بين حجة أنتيفون وحجة أفلاطون التي شرحها في مستهل الجزء الثاني من الجمهورية ما يدل على أن أفلاطون كان ملماً بمؤلف أنتيفون . غير أننا يجب أن نلاحظ أن أفلاطون لم يذكر اسم أنتيفون على الإطلاق .



هنا أعظم من الخير . وعندما يرتكب الناس الظلم ويقاسون من الظلم ، وتتوافر لديهم تجربة الحالين ، وعجزهم عن تجنب أحدها وممارسة الوضع الآخر ، عندئذ يرون أن من الأنضل الاتفاق على ألا يرتكبوا الظلم أو يعرضوا أنفسهم له . ومن هنا تنشأ القوانين والوائيق المتبادلة . وما يقرره القانون يسميه الناس قانونياً وعادلاً » ( الجمهورية ٣٥٨ هـ ، ١٣٥٩ ) .

وفي هذه النظرية تمتد فردية العصر الحاضر راجعة إلى الماضي ، ولأن الناس في الوقت الحالى يشعرون شعوراً كاملاً بإرادتهم الفردية وما لها من حقوق ، فإنهم يتساءلون كيف حدث أن أهمل الزمن الماضى الذين تتخيل أنهم كانوا يشعرون نفس الشعور ، تنازلوا عن الممارسة الحرة لتلك الإرادة وعن التأكيد الكامل لتلك الحقوق . وقد يقول البعض إن هذا التنازل أو الاستسلام لابد أنه حدث نتيجة عمل اختياري تخلى الناس بمقتضاه عن لذة ، يحد منها ضعف القوة الفردية ، في مقابل ما يحصلون عليه من مزايا التعاون مع بعضهم بعضاً . وهنا نجد فكرة عقد اختياري بين انفراد والجماعة . غير أن الدولة التي تكون بمقتضى هذا العقد لا يكون لها إلا شرعية مشروطة ، ولا تعدو أن تكون أضنف الإيمان ، والحق الذي تنفذه ليس هو الحق المثالى أو الخير الطبيعي الذي يتمثل في أن يرضى الإنسان نفسه إرضاء كاملاً ، بل هو الحق العملى ، أو الخير المتواضع عليه وهو الذي يتمثل في نوع من الإرضاء المحدود ، هذا يتنازل عن قدر وذاك عن قدر . كما أن هذا الحق ليس قوة القوى ، بل حاجة الضعيف . أو أن هذا الحق ، إذا كان من إحدى النواحي هو القوة ، « فالقوة هنا هي ضعف الكتلة من الناس مجتمعاً ضد قوة القلة منهم (١) » .

وإلى هذا الذى لا تبدو لنا الفردية في شكلها المتطرف ، فهي لا تتضمن إلا

---

(١) الجمهورية ترجمة جويت. Jowett ، مقدمة ص ٣٢ .

نتيجتين يمكن اعتبارهما نتيجتين معتدلتين ، أولاهما أنه وجدت في الماضي حالة طبيعية كان الناس فيها يعيشون كأفراد يفعل كل منهم ما يظن له ، والنتيجة الثانية أنه حدث بعد ذلك تعاقد تنازل هؤلاء الأفراد بمقتضاه بعد مساومة واعية عن الممارسة الحرة لإراداتهم في مقابل حماية أرواحهم والمحافظة عليها ، وفي هذا الشكل المعتدل قد تكون نظرية العقد الاجتماعي التي ذكرها جلاوكون إحدى مبادئ ديموقريطس . وهناك أسباب عديدة تدعو إلى هذا الظن ، فنحن نعلم أولاً أن أبيقور ، الذي جاء في زمن متأخر ، كان يؤمن بنظرية العقد الاجتماعي . وبما أنه كان من نواح كثيرة أحد أتباع ديموقريطس ، فمن الطبيعي أن نذهب إلى أنه كان يسير وراءه في نظريته السياسية . وديموقريطس ، شأنه شأن أبيقور ، كان ينادى بنظرية تقرر أن اللذة هي هدف الحياة ، وبما أن هذه النظرية تركز حول الفرد ، فمن الطبيعي أن تقتصر بنظرية سياسية تقرر أن نشأة الدولة تعود إلى تعاقد بين الأفراد . ثم إننا نعلم أن ديموقريطس كان يعتقد أن نشأة اللغة مسألة اصطنعها الناس وتواضعوا عليها ، كما قيل أيضاً إنه كان ينسب الصفات الثانوية كاللون والذوق إلى « العرف » ، وما كان يعتقد فيما يخص اللغة والصفات الثانوية ، من الجائز أنه كان شبيهاً باعتقاده فيما يخص الدولة .

وعلى الآن أن نتناول الشكل الثاني والأكثر تطرفاً من مبدأ التناقض بين الطبيعة والقانون كما ورد في محاوره أفلاطون المسماة « جورجياس » . وهنا نجد تنكراً تاماً للعدالة التقليدية التي يوجد بها العقد الاجتماعي وأخذاً على طول الخط بمبدأ الحق الطبيعي للقوة . ومع أن هذا المبدأ قد ورد ذكره في محاوره « جورجياس » إلا أن أفلاطون لا ينسبه إلى جورجياس نفسه ( وهو كما رأينا ، لم يعلم نظرية أخلاقية أو سياسية ولم ينسب له أفلاطون شيئاً من هذا القبيل ) . بل ينسبه إلى شخص يدعى كاليكليس من الجائز أنه عاش فعلاً إبان الجزء الأخير من القرن

الخامس ، وإن لم يذكر عن حياته شيء غير هذا . ويرفض كاليكليس كل قانون على أساس أنه من خلق عقود أو اتفاقات وضعها الضعفاء لسلب الأقوياء من الحق العادل الذى تكسبهم إياه قوتهم . والقانون لا يخلق إلا . « مستوى أخلاقياً يناسب الأرقاء » ، والأخلاق التى من هذا النوع لا يمكن أن تكون أخلاقاً سليمة لأن الطبيعة والقانون متناقضان ، والطبيعة هى القاعدة السليمة للحياة الإنسانية .

وإذا سرنا على هدى هذه المقاعد كما ينبغي فإننا نجد أن الأخلاق والحق يتضمنان استخدام القوة إلى أبعد حدودها بقصد التمتع باللذة التى يمكن اكتسابها منها ، وبقدر أكبر مما يستطيع الضعفاء الحصول عليه . وعلى هذا تكون عدم المساواة هى القاعدة الطبيعية . والعرف وحده هو الذى يوجد المساواة ، أو يجعل الناس يطالبون بالمساواة فى التوزيع : وهذا يعنى أن الناس بالطبيعة ليسوا سواسية ، وأن القوى يأخذ أكثر مما يأخذ الضعيف . والقوة التى يتحدث عنها كاليكليس هنا لا تقتصر على القوة الجثمانية والملكات العقلية ، أو فى عبارة موجزة هى قوة الشخصية كلها وهى الفضيلة التى تحدث عنها ما كيا فى ونسبها إلى سيزار بورجيا ، وتتضمن قوة الإرادة مستندة إلى القدرة الذهنية . فإذا ما عظمت قوة الرجل صاحب الفضيلة ، أو السورمان كما يقول أتباع نيتشه ، فإنه يطرح جانباً سيطرة الدهاء وما وضعه هؤلاء من قواعد أخلاقية ، وتجلى فيه عدالة الطبيعة فى أكمل صورها :

ما الضمير إلا كلمة يلوكمها الجبناء ،

ابتكرت أول ما ابتكرت لردع الأقوياء ،

فلتكن أذرعنا القوية هى ضميرنا .

ولسنا نرى من الضروري أن نوجه النظر إلى أوجه الشبه (١) بين هذا المبدأ

---

(١) لاشك أن أوجه الشبه لا تحول دون وجود اختلاف كبير . والفيلسوف نيتشه ، وهو كاتب حكم مأثورة أكثر منه صاحب نظرية ، إنما يكتب من وجهة جمالية تعتبر بعيدة كل البعد عن وجهة نظر كاليكليس .

اليوناني القديم وهو « الرغبة في القوة » وتعلم الفيلسوف نيتشه ، فنيته هو الذي قال « إن مقياس الحق هو زيادة الشعور بالقوة » . وكان من الممكن أن يقول كاليكليس هذا القول نفسه . ويشبه كاليكليس الفيلسوف نيتشه في أنه لم يكن محطاً لقواعد الأخلاق بقدر ما كان ثورياً أخلاقياً ، وهو لا ينبذ الأخلاق بل ينبذ الأخلاق التقليدية أو أخلاق الدهماء السوقيين كي يفسح مكاناً للأخلاق الطبيعية أو أخلاق السادة ، وهو يسلم بأن هناك ما يسمى الحق الطبيعي ، ولكنه يرى أن القوة هي أساس هذا الحق .

ويصور أفلاطون في الجزء الأول من الجمهورية وضعاً آخر أكثر تطرفاً ينسبه إلى ثراسوماخوس من مدينة خالقيدون وهو فسفطائي عاش في الجزء الأخير من القرن الخامس .

ويرى هذا الرجل ألا وجود بالمرة لشيء يسمى الحق الطبيعي ، فالحق هو كل ما تنفذه أقوى سلطة في الدولة وفق ما ترى أن فيه مصلحتها الخاصة . وليس ما تنفذه هذه السلطة هو المهم ، فلها أن تنفذ حق القوى أو حق الضعيف ، ولها أن تحقق المساواة أو عدم المساواة ، والمهم في هذا الشأن أن كل شيء تنفذه هو حق . ولا يقول ثراسوماخوس إن القوة هي صلب الحق بحكم الطبيعة ، بل يرى أن الحق لا يعدو أن يكون ما تسنه القوة ، حيثما وجدت هذه القوة في أية دولة معينة ، ومهما كانت طبيعة ما يصدر عنها . فإذا وضع الضعفاء قوانين في صالحهم ، أو وفق ما يرون أنه صالحهم ، فإن تلك القوانين والحق الذي تقرره لا بد أن تكون عدلاً وصواباً مادام في استطاعة الضعفاء تنفيذها ، ولكنها لا تكون صواباً بمجرد أن يعجزوا عن ذلك .

والفرق بين كاليكليس وثراسوماخوس أن الأول كان من النوع المثالي الذي يؤمن بوجود حق طبيعي لا يأتيه الباطل أبداً ، أما الثاني فهو تجريبي لا يؤمن بأن هناك حقاً واجداً دائماً ، وهو لذلك أقرب إلى هوبز منه إلى نيتشه ، وهو يشبه هوبز في

اعتقاده أن الحق الوحيد هو ما تسنه السلطة ذات السيادة ، وقد قيل إن هذا الرأى  
يُعتبر في محيط الأخلاق عدماً (٢) ، وهو التكملة المنطقية في محيط الأخلاق لمذهب  
العدم الذهني الذي اعتنقه جورجياس . وإن تكن تكملة لم يذكر عنها في تعاليمه  
شيئاً . وكما أن جورجياس كان يرى أنك لا تستطيع فهم « الوجود » ، كذلك يعتقد  
تراسوماخوس أنك لا تستطيع فهم الحق ، وكما أن جورجياس بطريقة ضمنية يشير  
عليك بالرجوع إلى مظاهر الأشياء . كذلك يعود بك تراسوماخوس بطريقة صريحة  
إلى المظاهر أو تشريعات القوانين المختلفة التي تنفذها سلطات مختلفة .

وهناك حقائق تاريخية وراء هذه النظريات تعتبر ضرورية لتفسيرها ، ولولاها  
لما أتيح لهذه النظريات وجود . ويتضح هذا مما قاله كاليكليس في محاضرة  
« جورجياس » . فهذا الرجل ، كما رأينا ، يؤمن بأن عدم المساواة وسيطرة الأقوياء  
هى أشياء عليها القانون الطبيعي . وإذا بحثنا عن براهينه ، وجدنا اثنين ، أحدهما مثل  
مستمّد من الحيوانات الأخرى ، أو بعبارة أخرى ، حجة تجيء من عالم  
الحيوان . وهذه الحجة هى التي يسوقها أفلاطون في « الجمهورية » ، ولو أنه يأتي بها  
بطريقة مختلفة ، وهى كذلك حجة يبدو أنها كانت مستخدمة في أثينا كما استخدمها  
كاليكليس لتبرير مبدأ « الحق مع القوة » ومثل ذلك أن أريستوفانيس في تمثيلية  
« السحب » ( التي ينخر فيها من تعاليم السفسطائيين المتطرفين ) . يعرض شخصاً  
اسمه ستربسياديس وهو يضرب أباه مبرراً فعلته هذه بقوله : « انظر إلى الديكة  
وغيرها من أمثال هذه الحيوانات ، إنها تعاقب والديها ، وهل هناك فرق بينها وبيننا  
إلا أنها لاتصدر قوانين برلمانية ؟ » . واستخدام هذه الحجة بهذا المعنى إنما يذكرنا

---

(١) مؤلف برنت سابق الذكر ص ١٢١ .

بالحجج الحديثة المستمدة من تنازع البقاء وبقاء الأصلح في عالم الحيوان لتبرير سيطرة القوة، ولاشك أن هذا الوضع هو الصورة الأصلية القديمة التي تتمثل الآن في مسلك الأوباش apache الذين يلجأون إلى أعمال العنف ويسمون هذا تنازعاً على البقاء .

وفي مقدورنا القول بأن كالكليس كان يستخدم مقدماً مبدأ « حقوق النمرة » إذا استعمرنا تعبير هكسلي الذي استخدمه أيضاً الكثيرون من المفكرين الحديثين غير أنه مبدأ يستحيل أساساً تطبيقه على عالم الحياة الإنسانية (١) .

ولكن ليست هذه هي الحجة الرئيسية لدى كالكليس ، فلأساس الحقيق لفكرته عن الطبيعة هو مسلك الدول عندما تتصرف على اعتبار أنها دول ، وهو في هذا يشبه الفيلسوف هوبز عندما يقرر أن أساس فكرته عن الحالة المهيمنة في الطبيعة هو « أن الدول تقف في مواجهة بعضها البعض وقفة الجلادين » .

ومن الصعب علينا أن نقرر ما إذا كان في استطاعتنا أن نستمد من العلاقات بين الدول حجة نطبقها على العلاقات بين الأفراد ، فهذا موضوع من الاتساع بحيث لا يمكن تناوله هنا . لأن مثل هذه الحجة تختلف عن الحجة المستمدة من عالم الحيوان في أنها تعتبر نقلاً لقاعدة متبعة في مجال من مجالات الحياة الإنسانية إلى مجال آخر من هذه الحياة ولكن في مقدورنا القول بأن هناك فرقا أساسياً بين المجالين ، وأنه

---

(١) « إن الطبيعة لا تعرف حقوقاً واجبة ، أما حقوقها فهي القدرات التي يستخدمها فعلاً كل مخلوق من مخلوقاتنا ليؤكد وجوده في ميدان الكفاح .. أما قوانينها فهي بكل بساطة ما يذكر عن الوقائم القاسية . وحقوقها هي القوة الوحشية . وفي هذا المجال لا توجد حقوق . وأية فكرة عن الحقوق الأخلاقية يجب أن نطرح جانبا على أنها أشياء خارجة عن الموضوع » ( ص ١٣٤ من كتاب « الفكر السياسي من هيربرت سبنسر إلى العصر الحاضر » ) .

ليس من العدل أن نأخذ حجة من أحد المجالين ونطبقها على الآخر ، ولو فرض أن هذا جائز فالواجب أن نعكس الوضع ، فنأخذ من العلاقات بين الأفراد مانطبقه على العلاقات بين الدول . ومهما كان الأمر من المهم أن نلاحظ أن فلسفة القوة كما ظهرت في اليونان تبدو كأنها كانت قائمة إلى حد كبير على الحقائق السياسية ولا سيما الحقائق السياسية للإمبراطورية الآثينية . فمدينة أثينا ، بوصف أنها كانت رأس تلك الإمبراطورية ، كان ينظر إليها على أنها طاغية تستخدم قوتها في فرض إرادتها ، ومصالحها على كل أجزاء الإمبراطورية كما لو كانت إرادتها ومصالحها هي القانون الحق ، ولهذا أخذ من هذا الوضع الحجة القائلة إن من حق الفرد أن يقتضى أثر المدينة . والواقع أن الطغيان في كل أشكاله ، سواء كان طغيان الفرد أو طغيان المدينة ، كان على ما يظهر شيئاً مستجيباً وبخساً في نفس الوقت بالنسبة لليونانيين ، « وحياة الطغيان » تبدو في بعض الأحيان أحط أشكال الحياة ، وتبدو في أحيان أخرى أحسن الاشكال كما كان يرى كاليكليس . وإنك لترى الشاعر يوريبديدس في مسرحية هرقل مخبولاً *Hercules Furens*<sup>(١)</sup> معجياً بالطاغية ، كما لا يسعنا إلا أن نشعر بأن وراء فلسفة القوة التي صورها أفلاطون في محاوره « جورجياس » وفي « الجمهورية » يوجد شخص الطاغية كما يقول أفلاطون صراحة ، وهو الإنسان الأعلى ( السوبرمان ) المتصف بالفضيلة والذي يحمل من قوته مقياساً للحق ، غير أن وجود المدينة الطاغية ربما كان أعظم تأثيراً من شخص الفرد الطاغية ، فإذك لترى ثيوكديدس يؤكد مرة بعد مرة أن أساس الإمبراطورية الآثينية هو حق القوى في السيطرة على الضعيف . ولقد قال سفراء أثينا لسفراء إسبرطة في المفاوضات التي سبقت الحرب البيلوبونيسية : « لقد كان الممول به دائماً أن صاحب القهبة الأعظم يجب أن يسيطر على من هم دونه قدرة » .

(١) فارن أيضاً *Phoenissae* سطور ٥٠٤ - ٥١٠ ، وكذلك فارن *Supplices* سطور ٤٠٩ - ٤٢٥ . وربما كان يوريبديدس هنا يسرد قضية لى حاس رجل المحاماة . ولكنه كان قد عاش في بلاط مقدونيا . ولا شك أن أفلاطون يهتم كتاب المآسى بأنهم كانوا يعطون على الطغيان .

كذلك يضرب زعماء الآثينيين على النعمة نفسها عندما يتعدثون في الجمعية الوطنية . ففي سنة ٤٣٠ قال بركليس « إن إمبراطوريتكم كالطاغيان » وفي سنة ٤٢٧ أضاف كليون إلى هذا قوله : « وهى طغيان تعتمد على قوتكم الشخصية ، لا على ما فى صدور رعاياكم من النوايا الحسنة » . وأشهر من هذا كله وأبلغ أثراً ما قاله اللندوبون الآثينيون لشعب ميلوس ، وهى جزيرة ضمت إسمياً إلى الإمبراطورية منذ سنة ٤٢٥ ، وهاجها الآثينيون فى سنة ٤١٦ لانها لم تدفع الجزية ، قال اللندوبون :

« إنكم تعلمون كما نعلم أن الحق فى هذا العالم لا يقوم إلا بين الأنداد فى القوة . أما إذا كان هناك أقوياء وضعفاء ، فللا أقوياء أن يفعلوا ما يستطيعون فعله ، وعلى الضعفاء أن يتحملوا ما يجب عليهم تحمله . إننا نعرف عن الآلهة ما ورد فى الروايات ، أما عن الناس فالحقيقة التى نعلمها أن قانون الطبيعة يقضى ، ولا راد لقضائه ، بأن لهم أن يحكموا أينما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً (١) » .

هذا هو الشعور الذى وضعه ثيوكدديدس على لسان الآثينيين الرسميين ، سواء كانوا مبعوثين فوضتهم الحكومة أو ساسة محليين ، نافلا عنهم ما قالوا فى خطبهم . ومن الجائز أنه يكتب باغة الفيلسوف أكثر منه بلغة المؤرخ ، وأنه يحمل أشخاصه يعبروا صراحة عن المبادئ التى تكمن وراء تصرفاتهم ، وهى مبادئ ربما كانوا يسترونها وراء نقاب من الكلمات المهذبة ، شأن السياسة ، ولكن ليس هناك شك فى أن الدوائر الأوليجاركية وخاصة فى التتديات الأوليجاركية كانت تندد جهاراً بحكم أثينا للإمبراطورية ، بل وبحكم الديمقراطية فى أثينا نفسها ، وتدمغه بأنه حكم قائم

---

(١) ثيوكدديدس ١ : ٧٦ ، ٢ : ٦٣ ، ٥ : ٨٩ ، ١٠٥ .  
وقد جمت هذه الاشارات فى كتيب Kreighbaum سابق الذكر ص ٦٧ وما يابها .



على القوة لا غير ، ولقد كانت الدوائر الأوليجاركية في أثينا تملن عطفها على الحلفاء ضد المدينة الطاغية ، وتعتبر الحكومة الديمقراطية في تلك المدينة نوعاً من أنانية الجماهير تنج عنها تميز مصالح الجماهير التكتلة بفرض الضرائب الباهظة على الأغنياء والإغداق على الفقراء ، والآثينيون من أصحاب النزعات الأوليجاركية الذين تبنوا أن الديمقراطية في أثينا قائمة على مبدأ « الحق مع القوة » ، لم يكونوا بالضرورة من النايذين لهذا المبدأ ، فهم لم يكرهوا المبدأ نفسه قدر كرههم لتطبيقه ، ولو أن الفرصة أتت لهم وأصبح العصر عصرهم فمن المحتمل أن ألكيبياديس وأصدقائه كانوا يبادرون إلى تطبيقه بطريقة عكسية ، والحق أن التشابه بين الرأي الأوليجاركي وتعاليم السفستائيين المتطرفين هو الذي أدى إلى كره الشعب الآثيني للسفستائيين ، لأن هؤلاء ، وقد كانوا موضع الرية في نظر الآثينيين لأنهم علموا الأغنياء فن الفصاحة والكفاءة السياسية على حين عجز الفقراء عن شرائهما ، إن هؤلاء السفستائيين أصبحوا موضع رية مضاعفة لأن بعضهم كانوا يصوغون الرأي السائد في المتدييات الأوليجاركية (١) صياغة فلسفية .

### تعظيم عام للأوضاع :

والاتجاه إلى جعل الطبيعة منافضة للقانون لم يترتب عليه خلق آراء هدامة للدولة فحسب ، بل خلق إلى جانب ذلك من الآراء ما يدمر الكثير من النظم والمعتقدات ، وذلك أنك إذا جعلت من الطبيعة شيئاً يناقض العرف السائد ، قضيت على كل ما خلفته الأجيال من تراث ، ولما كانت الطبيعة يمكن تفسيرها بعمان كثيرة ، فإن كثيراً من الأشياء يستطيع اقتراحها لتكون بديلاً للأوضاع المعمول بها . والطبيعة

---

(١) إن القول بأن مبدأ « الدولة العليا » وتطبيقه عملياً قد ساهم في إيجاد مبدأ « الإنسان الأعلى » ، لا ينطبق على نقشة ، لأن هذا الفيلسوف ، ولو أنه كان يؤمن ( بالسوبرمان ) إلا أنه كان يمت الدولة المعتدية وطابعها المسكرى ويؤمن باتحاد بين دول أوروبا .

لا تصف بالثبات إلا عندما تكون مخالفة للعرف القائم وتقف منه موقفاً سلبياً .  
أما إذا كان موقفها من الأوضاع القائمة إيجابياً فإنها تكون متناقضة كثيرة التغير .  
لأن هذه الأوضاع نفسها متغيرة . ففي بعض الأحيان تستخدم لتبرير القواعد الأخلاقية  
القائمة على السيطرة ، وفي أحيان أخرى تستخدم لإدانة الرق والاستعباد .

ولقد كان من السهل بل ومن الطبيعي أن تستخدم الطبيعة لهدم الدين وتحويل  
الآلهة إلى مخاوف من صنع العرف . وإنك لترى بروديكس ينادى بأن أولى الآلهة  
بالعبادة هي قوى الطبيعة كما يحسدها الإنسان . أما دياجوراس « المحدث » فإنه وضع  
مؤلفاً هاجم فيه الآلهة ، كما أن كريتياس في مؤلفه سيسيفوس Sisyphus يصف  
الآلهة بأنها من ابتداء الحكماء لضمان الحياة الاجتماعية ، لأن الخوف من الآلهة يمنع  
الناس من التفكير في الشرف فيما بينهم وبين أنفسهم ، شأنها في ذلك شأن القوانين  
التي وضعها الحكماء لمنع الناس من ارتكاب الشر علانية . وهناك بيت من الشعر  
قاله الشاعر يوريبيديس يدين فيه الرق : « الاسم وحده هو الذي يجلب العار  
على العبد » (١) ولقد ردد السفسطائي الكيداماس في القرن الرابع هذه الإدانة نفسها  
عندما قال إنه لا وجود لإنسان قضت عليه الطبيعة بأن يكون عبداً .

وقيل كذلك إن الفرق بين طبقة نبيلة وطبقة غير نبيلة هو فرق مصطنع شأنه  
شأن الفرق بين الحر والعبد . يقول يوريبيديس : « النبيل في نظر الطبيعة هو  
الرجل الأمين ! » .

---

(١) من الجائز أن الدراسة الاجتماعية المقارنة للإنسان كانت أساساً لهذا النقد . فمادامه  
الزواج والملكية في مختلف الجهات لا يد أنها كانت مبنية للنظر بنوع خاص . ويشير أرسطو  
في « السياسة » ( الجزء الثاني ) إلى عادات الزواج في ليبيا ، ولك ما تتبعه « بعض القبائل  
الهجينة » في مجال الملكية . ليون ، ٨٥٤ - ٨٥٦ .

ويذكر أرسطو عن لينكوفرون أنه كان لا يعترف بأن هناك أى تمييز بين الناس من حيث الأصل ، كما جاء ورد عنه في « السياسة » أنه كان يعتبر القانون مجرد عرف لا يعدو أن يكون « ضمانا لحقوق الناس كل منهم تجاه الآخر » . غير أن النقد أوغل إلى أبعد من ذلك ، فلم يقتصر على مهاجمة قاعدة المجتمع اليونانى وذروته ، أى الأرقاء والنبلاء ، على أساس أن الاثنين يخافان الطبيعة ، بل إن النقد تناول إلى جانب ذلك نظماً أخرى من نظم الحياة اليومية كالأُسرة (١) . فركز المرأة مشكلة تشغل فكر الشاعر يوربيديس . وفي قصته « ميديا » ترى البطلة تشكو من حظ المرأة إذا قورن بحظ الرجل ، وتفضل أن تخوض المعركة ثلاث مرات على أن تعاني آلام المخاض مرة واحدة ، وفي قطعة أخرى من قصة « بروتيسيلانوس Protesilaus » نجده يؤيد المشاركة في الزوجات (٢) . أما أريستوفانيس ، فبينما نراه

---

(١) بقايا يوربيديس ، ٣٤٥ (طبعة ديندروف).

(٢) ( ميديا ٢٣٠ وما يلي ذلك : Fragm ٦٥٥ ) .

كان ليوربيديس عقلية الرجل الفسطائى ونظرتة إلى حد ما ، وكان يفكر في كل المسائل الختلف عليها داخل نطاق الحياة السياسية والاجتماعية ، وهى المسائل التى كانت قائمة في عصره ، ولقد ضمن أشعاره كثيراً من الآراء السارية التى تعارض أو تحجب تلك المسائل .

ولقد سبقت الإشارة إلى اهتمامه بمشكلة الحكم الاستبدادى ، ولا يمكن أن يقال إنه كان من أنصار الحكم الاستبدادى أو الديموقراطى ، بل إنه يميل إلى عرض الحجج التى تؤيد النوعين كما فعل مثلاً في القطعة التى أوردها في *supplices* ( ٣٩٩ - ٢٥٥ ) حيث نرى المتحدث الطبيعى الذى يمثل كليون مؤيداً لقضية الحكم الاستبدادى ضد ثيسوس المؤسس التقليدى للديموقراطية الأثينية . وفي قطعة أخرى ناصر فيها قضية الديموقراطية ( ٥٣٨ - ٥١ من *Phoenissae* ، قارن ٤٠٦ - ٤٠٨ من *supplices* ) نراه يستند إلى التشبيه المستمد من العالم الطبيعى كحجة تعزز المساواة الديموقراطية . يقول : يتعاقب الليل والنهار بالتساوى على مدارهما السنوى ، كل منهما يحتل مكانه للآخر ، وعلى النحو نفسه يجب أن توجد مساواة وتبادل مناصب في الدولة . أما الوضع الذى يفضلهُ يوربيديس نفسه ، فيبدو أنه الدستور المعتدل الذى يكون فيه للطبقات المتوسطة المركز الأعلى . يقول في ( *supplices* ٢٤٤ - ٤٥ ) : « إن الطبقة الوسطى هى التى تنقذ المدن لأنها تحرس النظام الذى توجده =

في « السحب » يسخر من التعالم السفطائي ، نجده في قصة « Ecclesiastusae » يرح بفكرة برلمان من النساء . ومن الواضح أنه كان هناك نقاش معاصر فيما يخص بتحرير المرأة ، ولهذا فإن الحل الذي أورده أفلاطون فيما بعد لهذه المشكلة ممثلاً في الشيوعية وفي إعطاء النساء نفس أعمال الرجال ، هذا الحل يبدو أنه كان موضع تفكير سابق لأفلاطون . والحق أن « الجمهورية » مدينة بوجه عام إلى كل ذلك الفيليان الفكري الذي تميز به الجزء الأخير من القرن الخامس في أثينا . فإذا كان أفلاطون قد حاول أن يعيد صياغة فكرة اليونان عن الدين ، فقد سبقه إلى ذلك قوم في تلك الفترة من التاريخ ، وإذا كان قد سعى إلى إعادة بناء نظام الطبقات الاجتماعية وخلق أرستقراطية جديدة من الفلاسفة ، فقد تقدمه أناس هاجموا وجود طبقة من النبلاء بحكم النشأة . وإذا كان قد حاول إصلاح المجتمع بإلغاء نظام الأسرة ، فقد نزل إلى هذا الميدان من قبله أناس غيره كما يحدثنا يوريبيديس ، كما أن الجماعة في سياسته ( إذا حق لنا أن نسميها كذلك ) هي رد فعل طبيعي لفردية سابقة .

أما « الملك الفيلسوف » كما تخيله أفلاطون فإنه لا يبدو أن يكون « الرجل القوي » الذي تخيله قوم سابقون ، تبناه أفلاطون وغذاه بلبان العلم فأصبح شخصاً آخر . « والجمهورية » نفسها لم تبعث إلى الحياة طفرة وتخلق نفسها في عقل أفلاطون بل هيأها ومهد لها قبل ذلك تفكير سابق . فاذا ما وجدنا أفلاطون في خصومة دائمة

---

= الطبقات الثلاث . ثم إنه يجب بفلاح القرية الذي يعتبره السلسلة الفقيرة للطبقة الوسطى . وفي ورستيس Orestes ( ٩١٧ - ٩٢٢ ) يتحدث عنه قائلا : « إنه قلما يرتاد المدينة والسوق وهو يعمل بيديه وليس هناك من يحافظ على الأرض سواء . وهو دقيق الحكم ، ولا يحجم عن الوصول في المناقشة إلى حد الاشتباك ، ولكنه لا يتسفسط وليس في حياته ما يؤخذ عليه » وفي إطاراء يوريبيديس للطبقة الوسطى وفلاح القرية على هذا النحو ربما كان يمثل أوضاعاً مألوفاً في عصره ويردد آراء الحزب المعتدل الأثيني الذي كان ينتمي إليه ثيرامينيس . وأنتك لتري أرسطو يأخذ بهذه المألوفات التي تركت أثرها في أدب الكتيبات الأثيني ، ثم يضمها كتاب « السياسة » وخاصة الجزء السادس .

مع السابقين له ، فيجب ألا ننسى ما لهم من فضل عليه ، فانهم لم يخطوا له نقطة البدء بحسب ، ولم يكونوا حافزاً له فقط ، بل لقد أعطوه بعض المواد التي استخدمها .

ومن الصعب أن نحاول تقديم عرض عام لتعاليم السفسطائيين واتجاهاتهم ، فالشقة بعيدة بين بروتاجوراس وثراسوماخوس ومن العسير أن نفهم الاثنين بأية صورة ، بل يجب أن نفرق بين الجيل الأول بنزعتهم المحافظة مثلاً في بروتاجوراس ، وبين الجيل المحدث الذي يمثله كاليكليس وثراسوماخوس ، وهو جيل لا نعرف عنه شيئاً إلا من أفلاطون والقطعة الجديدة التي كتبها أرتيفون ، ولكنه جيل نستطيع أن نخلص إلى أنه أصبح ثورياً في مبادئه . والسفسطائيون من الجيلين لهم في محاورات أفلاطون مكان مرموق ، لأنه تأثر بتعاليمهم تأثراً عظيماً ، سواء ما كان يستهويه من هذا التعليم أو ذلك الذي كان ينفره . ومع هذا فإن حكمه عليهم بوجه عام لم يكن في صالحهم .

صحيح أنه يعطى بروتاجوراس حقه ، ويتحدث في شيء من الاحترام عن جورجياس ، ولكنه لا ينسب إلى السفسطائيين ، حتى القدامى منهم ، إلا الفصاحة دون الحجة ، والتقليد دون الأصالة . ومع ذلك فإنه بوجه عام يركز انتباهه في المدرسة التقدمية المتطرفة التي فصلت بين الطبيعة والعرف ، فزاد في كتاب « جورجياس » وفي « الجمهورية » وفي الكتاب العاشر من « القوانين » يصر على خطأ هذا الفصل والتأرجح العملية للميتة التي يؤدي إليها . لأن الحقيقة لا توجد والعدالة لا تتحقق إذا قررنا في بساطة وجود تناقض بين الطبيعة والعرف ، بل إذا اكتشفنا بالتدريب وعمق النظر الفلسفي ما تتطوى عليه التقاليد من فكر له صفة الدوام ، وإذا سمونا بهذه التقاليد وأضفينا عليها نبلا في ضوء هذه الفكر .

### مؤلفو الكتيبات واليوتوبيون .

مهما كان من اختلاف في الرأي بين السفسطائيين فإنهم كانوا متفقين جميعاً على

التحول من الطبيعة إلى الإنسان. فبروتاجوراس وجورجياس ، كما رأينا ، جعلوا هذا التحول أمراً سهلاً ، الثانى باثباته استحالة الأفكار الفيزيائية القديمة ، والأول بتأكيده قيمة المقاييس الإنسانية وسلامتها . وجرياً وراء هذه السنة تابع كثير من السفسطائيين دراسة الإنسان في كل مظاهر نشاطه — في سياسته وفي قانونه وفي لغته ، وأصبحت دراسة الأمور الإنسانية هي الطريق الذي يجرى فيه الفكر مستقبلاً ، وكان لا بد أن يتجه هذا الفكر إلى السياسة قبل كل شيء ، فارتباط الإنسان بالدولة كان أكبر من أن يسمح بدراسة صرف للأخلاق الفردية : أى أن أية فلسفة لعمل الإنسان كان لا بد أن تكون فلسفة سياسية إلى حد كبير . ثم إن النزاع بين الأحزاب المعاصرة كان دائماً يثير من المسائل ما يتطلب الإجابة ويجعل التفكير السياسى شيئاً ملحقاً وعملياً. ولقد اتجهت الدراسة الجديدة للسياسة في اتجاهات مختلفة ، فكانت من بعض النواحي دراسة تاريخية ، وهنا اتخذ الفكر السياسى مظهر القصص والقصائد التاريخية ، وكانت من النواحي الأخرى مثالية ، فتخيل الناس يوتوبيات عجزت أبصارهم عن رؤيتها. وأخيراً كانت هذه الدراسة في عقل سقراط شيئاً أشبه بالإصلاح ، تمكنه من التنبؤ بالمستقبل وخلق موضوع للتعليم والإرشاد .

وفي ناحيته التاريخية يظهر الفكر السياسى في أشكال مختلفة ، فهو يتمثل في التاريخ الذى وضعه هيرودوت وثيوكديدس . أما هيرودوت فإنه يتناول الأوضاع المتنوعة ، فيقارن بين مزايا الملكية والأرستقراطية والديموقراطية ، بينما يعالج ثيوكديدس فلسفة الكفاح اليونانى ، ففي خطبه التى يطلق فيها العنان للتفكير السياسى ، نراه يرسم على لسان بركليس صورة لأثينا المثالية ، أو يدافع بلسان أثيناجوراس السرقسطى عن مبادئ الحكم الشعبى ، أو يفصح بلسان المبعوثين الأثينيين إلى ميلوس عن المبادئ التى ترتكز عليها حكومة إمبراطوريتهم .

غير أن الرسائل السياسية تعطينا هنا أكثر من التاريخ ، ولقد كتب الكثير منها فى أثينا قرب نهاية القرن الخامس . وأول هذه الرسائل كتبها أديب من

جزيرة ثيوس Thaos اسمه ستيسمبروتوس Stesimbrotus وضع بعد سنة ٤٣٠ ق.م. بقليل مؤلفاً تناول فيه ثيمستوكليس ، وثيوكوديس السياسى ( ابن ملبدياس ) وبركليس . وهو مؤلف اعتبره البعض محاولة لتقدير الديمقراطية الأثينية بدراسة أعظم ساستها ، كما اعتبره البعض الآخر مجرد مجموعة من المخازى السياسية . وما زال تحت أيدينا رسالة عن الدستور الأثينى نسبت فى وقت من الأوقات خطأ إلى أكسينوفون . وقد كتب هذه الرسالة فى سنة ٤٢٥ ق . م تقريباً عضو من أعضاء الحزب الأوليجاركى ينتقد فيها ما يصف من أشياء ، ولكنه مع ذلك يسعى إلى فهم ما ينتقد ، ويبين الكاتب فى هذه الرسالة أن خصائص الديمقراطية الأثينية تنبعث من مبادئ الحرية التى اعتنقها أثينا ، كما يوضح الصلة الوثيقة بين القوة البحرية والديموقراطية . وجدير بالذكر أن المدى الذى بلغه هذا « الاوليجاركى العتيد » فى استرشاده بالمبادئ العامة فيما سجل من تفاصيل جمل الناس يصفون رسالته بأنها أقدم نموذج للطريقة الاستنباطية فى تطبيقها على المجتمع والسياسة .

وهناك رسالة أخرى عن الدستور الأثينى كتب من زاوية أخرى وقد نسبت تخميناً إلى ثيرامينيس ، ولقد قيل إن رسالة أرسطو عن دستور أثينا التى وصلت إلينا تعتمد على هذه الرسالة ، وهى رسالة لا وجود لها الآن ، وإن كانت قد وجدت فى وقت من الأوقات . وقد نوقشت الديمقراطية الأثينية فى هذه الرسالة على ضوء أعظم ساستها ، ومن تاريخ هؤلاء الرجال خلص كاتب الرسالة إلى أن الأفضل لأثينا أن تضع دستوراً معتدلاً مكان الديمقراطية المتطرفة التى وجدت فى عصر بركليس . وقد حاول المؤلف أن يجعل هذا الشكل من الدستور الذى يريده صورة مطابقة للدستور القديم الذى كان معمولاً به فى عصر سولون . وربما اتخذ أرسطو من حجج هذا المؤلف ما ساعده على تفضيل الديمقراطية المعتدلة التى يتحدث عنها فى كتاب السياسة (١) .

---

(١) كريتياس، وهو أحد الطغاة الثلاث الذين حكموا على ثيرامينيس بالموت، كان أيضاً كاتباً سياسياً . ويقال إنه كان يكتب بالشعر وبالنثر عن الخترعات التى توصلت إليها البلاد المختلفة لجعل الحياة شيئاً مريحاً ( قارن مؤلف فيلاموقتر سابق الذكر ١٧٥ ) كما يقال أيضاً إنه كتب عن دساتير إسبرطة وبيسابيا .

ومن الجائز أن الربع الأخير من القرن الخامس في أثينا كان عصر تحرير رسائل من كل نوع ، وأن بعض آثار هذا النشاط يمكن تبيينها في الكتابات القديمة التي ما زالت في حوزتنا ، ومع ذلك فمن الحكمة ألا نصدر حكماً في هذا الشأن ، بل إنه من الحكمة أيضاً أن نستشعر قدرأ من الشك السليم في التخمينات الجريئة للنقاد من الألمان حول هذا الموضوع ، وهي تخمينات تقوم على أسس واهية . فأتيفون ، وهو الزعيم الحقيقي لثورة ٤١١ ، والرجل الذي ألقى خلال محاكمته خطاباً رائعاً ( لا وجود له الآن ) دفاعاً عن نفسه ، هذا الرجل ربما حرر رسائل تناول فيها مواضيع الوثام وفن الحكم مؤيداً ما كان يعتقد من مبادئ ، ولكن بما أن الدليل القديم الوحيد الذي نمتلكه ينسب هذه الرسائل إلى أتييفون الآخر وهو السفسطائي فمن العبث أن نحاول الحدس والتخمين ، بل ومن العبث الضاعف أيضاً أن نبعث كما فعل البعض عن آثار هذه المؤلفات المفقودة في مؤلفات كتاب آخرين وصلت إلينا ( كتمثيلات يوريبيديس مثلاً ) . ولقد ذهب البعض إلى أن شخصاً مزعوماً اسمه « بامبليموس المجهول » ، وهو كاتب يقال إنه عاش في الجزء الأخير من القرن الخامس . واستدل على مؤلفه في كتابات رجل اسمه « بامبليموس » وهو أحد أتباع المدرسة الأفلاطونية الجديدة . هذا الشخص المزعوم قيل إنه أتييفون السفسطائي . ( ولو أننا لا نستطيع فهم الأساس الذي بنى عليه هذا القول<sup>(١)</sup> ) كما قيل إن مؤلفه سابق الذكر هو رسالة في تأييد الاستقراء . ومهما كانت شخصية هذا الرجل . ومهما كان العصر الذي كتب فيه . فإنه يشير إشارات عجيبة إلى الإنسان الأعلى ( السوبرمان ) فيصفه : — « بأنه رجل لا يقهر له بدن . ولا يتأثر بالمواطن . وهو هائل الحجم . صلب العود . لا تلين له قناة » .

ولكنه يرى أن بقية المجتمع يمكن أن تكون ندأ له بفضل خضوعهم للقانون

---

(١) لقد ثبت من القطعة التي ألفها أتييفون السفسطائي والتي اكتشفت حديثاً أن هذا القول باطل من أساسه وأن الشك الذي نبديه هنا أمر أكيد لأن آراء أتييفون كما عبر عنها في تلك القطعة هي العكس من آراء « بامبليموس المجهول »



والقوة التي يكتسبونها من جراء ذلك . كما يعتقد أن القوة لا يمكن أن تظل قوة إلا بفضل العدالة وعن طريق القانون . وأخيراً : فهناك من يخمن أن الخطاب القصير الذي تنسبه رواية تقليدية إلى هيروريس الأتيكي : وهو خطيب عاش في القرن الثاني بعد الميلاد : هذا الخطاب الذي يقال إنه تمرين خطابي في موضوع مأخوذ من التاريخ اليوناني القديم ، كان في حقيقة الامر رسالة سياسية وضعت في قالب خطابي ، ألقها كاتب مجهول بين يولية وأغسطس سنة ٤٠ ق . م . ومع أن هذه الرسالة كانت موجهة اسمياً إلى شعب مدينة لاريسا لتأييد تحالف بينهم وبين إسبرطة ، ولخصهم على تغيير دستورهم في اتجاه الأوليغارشية للعدالة ، فإن المقصود بهذه الرسالة كان شعب أثينا .

حقيق أن ما جاء في الخطاب المذكور من وصف لأهوال النزاع الداخلي ( «الذي هو أسوأ من الحرب بنفس القدر الذي تعتبر فيه الحرب أسوأ من السلم » ) ، ومن شرح للأوليغارشية يعتبر شائعاً ، إلا أن أي كاتب جاء بعد عصر كتابة تلك الرسالة وكان على إلمام بالكتاب القداحي ، من الجائز أن يكون قد نقل هذا الوصف وذلك الشرح عندما ألف تمريناً خطيباً . وكل ما نستطيع قوله إن خطباً من المحتمل أن تكون قد كتبت في أثينا في الربع الأخير من القرن الخامس تناول فيها كاتبوها مواضيع سياسية عامة ، ثم وزعت في صورة رسائل قصيرة ( كما حدث لخطب إيسوقراطيس في تاريخ متأخر ) . وحتى إذا كان الأمر كذلك فإن هذه الخطب قد ضاعت ، ولهذا فنحن بالضرورة لا نعلم شيئاً عن طبيعتها ، وبالأحرى لا ندرى شيئاً عن محتوياتها . والرسالة الوحيدة المؤكدة هي تلك كتبها أكسينوفون الزائف عن دستور أثينا .

وإلى جانب القصص التاريخي والرسائل التي تحتوي على تسجيل للحاضر أو الماضي أو التي تحكم عليهما ، كانت هناك محاولات لرسم خطوط المستقبل ، فلم يقتصر الناس على محاولة استخلاص آراء سياسية من الدساتير القائمة ، بل حاولوا أيضاً وضع آراء

سياسية في صور دساتير مثالية . وقد كانت هذه الصور نتيجة طبيعية للاتجاهات الفكرية وللحاجات الفعلية القائمة في العصر . فالحجوم على الأشياء المتواضع عليها وامتداح الأشياء الطبيعية كان من المحتم أن يؤدي إلى اقتراح دول مثالية لها نظم « طبيعية » . والدراسة الأنثروبولوجية التي ساهمت في إيجاد حملة على نظم كالأسرة ، أصبحت الآن أساساً للانشاء الإيجابي . وكان من الطبيعي أن تقوم الدول المثالية الأولى على أساس ما كان يرويه الرحالون عن الشعوب البدائية التي تعيش على الطبيعة ، وحتى في جمهورية أفلاطون نلص بعض آثار هذا الاساطير ، غير أن المشكلة العملية للاستعمار قد جعلت تلك الصور التي رسمت للمستقبل أقل خيالاً مما كان يمكن أن تكون ، ومع أن العصر الكبير للاستعمار كان قد ولى ، كما أن المجال غير المحدود للتجربة السياسية الذي أوجده إنشاء مجتمعات جديدة بصفة مستمرة قد أصبح الآن محدوداً ، مع كل هذا فقد بقيت بعض حالات للاستعمار كما ظل هناك مجال للتجربة . وفي سنة ١٩٤٤ نرى بروتاجوراس قائماً بدور المشرع للمستعمرة الأثينية في توربي .

وأول من رسم صورة تخطيطية لدولة مثالية هو الشاعر المسرحي كراتينس في ملهاته مماها « الثراء » غير أن أبرز الكتاب الذين صوروا اليوتويات ( الدولة المثالية ) هما فالياس وهيوداماس ، وقد عاش الاثنان في نهاية القرن الخامس (١) ، وسجل أرسطو آراءهما بعض التفصيل في الكتاب الثاني من « السياسة » . ويقال أن نقطة البدء بالنسبة للأول ( فالياس من بلدة خالقيدون ) كانت اعتقاده أن المتاعب الاقتصادية هي التي تؤدي إلى النزاع الداخلي ، وبناء على هذا اقترح المساواة في ملكية الأرض ، وكان يرى أن هذا الإجراء ميسور جداً عند تأسيس المستعمرات ، أما في الدولة القديمة فمن الممكن تحقيقه بتنظيم عملية مهور الزواج ، فعلى الأغنياء إعطاء مهور

---

(١) لا يعرف شيء عن تاريخ فالياس . ولكن يبدو أنه كان معاصراً أكبر سنّاً لأفلاطون ، وأنه كان متأخراً بعض الشيء عن هيوداماس .

وعليهم إلا يأخذوا شيئاً ، وللفقراء أخذ مهوور وعليهم عدم إعطاء شيء . ويذكرنا هذا الاقتراح بالفيلسوف مل Mill ، الذى اقترح أن يعالج ما فى الملكية من تمايز بتحديد « مبلغ مالا يسمح لأى شخص أن يحصل على أكثر منه عن طريق الميراث أو الوصية » (١) . غير أن فالياس لم يقترح المساواة فى الملكية فحسب ، بل كان توافاً إلى تحقيق مساواة بين كل المواطنين فى فرص تعليم موحد . وثمة جانب آخر من مخططه ، وهو أنه كان يرغب فى جعل كل الصناع أرقاء فى خدمة الدولة . ومن المحتمل أنه كان يهدف من رواء ذلك إلى زيادة إيرادات الدولة ، ولكن الأكثر احتمالاً أنه كان يرمى إلى منع المنافسة بين أولئك الذين وصلوا إلى مستويات مختلفة من الثراء عن طريق الصناعة ، وبين طبقة الفلاحين الذين ملكوا قطعاً متساوية من الأرض (٢) .

أما هيوداماس ، وهو رجل من أهالى مدينة ميليتوس كان قد استوطن أثينا ، فقد كان صاحب مخطط أكثر طموحاً ، ومحدثنا أرسطو أنه كان كثير الادعاء . وهو مجدد فى فن البناء وواضع مشروع لتقسيم المدن إلى مربعات بوساطة طرق متقاطعة ، وكان يحرص على أن يكون لمظهره الشخصى تأثير فى الناس ، فكان يرسل شعره طويلاً ويزينه بالمجملات ، أما ملبسه فبن مادة رخيصة ولكنها تحتفظ بدقىء الجسم حتى تكون نافعة صيفاً وشتاء ، وكان ذا علم بالفيزياء ، ومن الأمور التى كانت تتناسب مع خلقه وادعائه إلى حد ما أنه كان « أول رجل غير سياسى حاول أن يصف دولة مثالية » . وقد سبق أفلاطون إلى فكرة تقسيم الدولة إلى ثلاث طبقات . ولو أنه اختلف عنه فى أن هذه الطبقات كانت تتكون من الصناع والفلاحين

---

(١) ورد هذا فى كتابه « الاقتصاد السياسى » . ولأرسطو ( ١٣٠٨ ، ٢٤ ) اقتراح شبيه بهذا ، إذ يقول إن فى ظل نظام أوليغاركى هناك رغبة فى المحافظة ، يجب أن ينتقل الملكية بالميراث لا بالوصية ، أو بالهبة . كما يجب ألا يرث الرجل الواحد إلا ميراثاً واحداً .

(٢) السياسة ، طبعة نومان ، ٢ ، ٢٩٤ .

والمحاربين ، في حين أن طبقات أفلاطون كانت مكونة من طبقة منتجة واحدة وطبقة من المحاربين وثلاثة من الحكام الفلاسفة . ومن الجائز أن مخطط هيوداماس كان تقليداً للنظام الطبقي المصري . ومن الجائز أيضاً أن الرجل كان واقعاً تحت تأثير الفيثاغوريين كما يوحى بذلك استخدامه للرقم ثلاثة . وكما أنه قسم المواطنين إلى طبقات ثلاثة ، كذلك قسم الأرض إلى ثلاثة أقسام ، أحدها قسم مقدس يخصص للأغراض الدينية . وثالثها قسم عام يخصص للمحاربين . وثالثها قسم خاص يترك لطبقة الفلاحين . وجعله الأرض التي تفي بحاجات الجنود ملكاً عاماً يذكرنا بمخطط أفلاطون . وإن كان أفلاطون إتبع خطة مختلفة وخصص الأرض كلها للطبقة المنتجة ولكنه فرض عليها خراجاً نوعياً يستهلكه الجنود والحكام على الشيوع . واستخلاصاً من اقترح هيوداماس أن تكون هناك طبقة خاصة من المحاربين وأن تكون أملاكها ملكاً للدولة . يمكن القول بأن هيوداماس كان يهدف إلى إقامة حكومة تناولتها يد الإصلاح . ولا تشوبها شوائب العصر . حكومة تتحرر من العجز السياسي عن طريق التخصص . وتطهر من الفساد السياسي عن طريق الشيوعية . ولكنه من ناحية واحدة . لم يشذ عن النظام الأثيني . فالطبقات الثلاث في دولته التالية تكون في مجموعها « الشعب » . وهو الذي ينتخب حكامه . وهنا يختلف هيوداماس اختلافاً كبيراً عن أفلاطون الذي لا يترك شيئاً للشعب ، بل يرى أن الطبقات المنتجة والطبقات المحاربة يجب أن تدين لحكم طبقة لا بد لهذه الطبقات في تعيينها . وقد قسم هيوداماس كتنظيمه للأرض القوانين والمواطنين ، إلى ثلاث أقسام ، قسم منها يتناول ما يقترب ضد الشرف والقسم الثاني يتناول ما عس الملكية وثالث الأقسام يتعلق بالجرائم التي ترتكب ضد الأرواح . وكذلك قسم الإدارة إلى ثلاثة أقسام وفق المواضع التي تدخل في نطاق عملها ، فهناك ما تخص الشعب ، وهناك ما يتعلق بالعمراء المستوطنين . ثم هناك ما يتناول شئون الأجانب . وكان هيوداماس من أنصار إنشاء محكمة استئنافية عليا مكونة من المواطنين الأكبر سناً يمينون في مناصبهم

بعد انتخاب عام . وأخيراً فإنه اقترح مكافآت تمنح لمن يبتكرون اختراعات تخدم  
الصالح العام<sup>(١)</sup> .

---

(١) ينقد أرسطو هذا الاقتراح في الكتاب الثاني من « السياسة » ، الفصل الثامن ،  
١٦ - ٢٥ . ويوجه نقده إلى ما يقترحه هيبودامس من تقسيم الدولة إلى ثلاث طبقات على  
أساس أن الجنود سيكونون دائماً القطاع الأقوى وبذلك يهيمنون على الحكومة رغم  
ما « للشعب » من حقوق الانتخاب . ويرى أرسطو أنه ليس من الضروري وجود طبقة منفصلة  
من الزراع لأن الصناع سيعيشون على صناعتهم كما أن الجنود لهم أراضيهم الخاصة . ثم يتساءل  
عن مسألة زراعة الأرض المشاع ، فإذا زرعها الجنود لا يكون لديهم وقت للجندي ، وإذا  
زرعها الفلاحون يثقلون بالعمل أكثر مما يجب ، وإذا تولت هذا العمل طبقة غير الجنود  
والفلاحين ، أصبح هناك أربع طبقات في الدولة .

## ملحق

### قطعتان من رسالة أنثيفون السفسطاني

« عن الحق »

#### القطعة الأولى :

تتضمن العدالة (من وجهة النظر العادية) : ألا يتخطى المرء أية قاعدة قانونية من وضع الدولة التي يعيش فيها كموطن. (أو بالأحرى ألا يعرف عن المرء أنه خرق هذه القاعدة) . وعلى هذا الاعتبار إذا أبدى الإنسان عظيم تقديره للقوانين أمام الناس ، فإذا ما خلا لنفسه أقام وزناً كبيراً لقواعد الطبيعة ، مثل هذا الإنسان يكون ممارساً للعدالة بالطريقة التي تلائم أعظم الملاءمة . ذلك أن قواعد القوانين شيء طارئ من الخارج<sup>(١)</sup> . أما قواعد الطبيعة فهي شيء حتمي منبعث من الداخل . ثم إن قواعد القوانين هي وليدة اتفاق وليست من صنع الطبيعة . أما قواعد الطبيعة فهي عكس ذلك تماماً . وبناء على هذا إذا تخطى المرء القواعد القانونية دون أن يكشف أمره أمام أولئك الذين وضعوا الاتفاق أصبح في حل من العقوبة وفي منأى عن العار . غير أنه يقع تحت طائلة العقاب ويلحقه العار

---

(١) يتناول أفلاطون في أول « الجمهورية » وخاصة في أول الكتاب الثاني هذه النقطة نفسها - وهي هل من المهم للإنسان أن يمارس العدالة إذا كان بعيداً عن الأنظار ؟ وهل إذا أتبع له خاتم سحري ( خاتم جيجيس Jygs ) يجعله غير مرئي يسكون للعدالة قيمتها ؟ ( الجمهورية ، ٣٥٩ - ٣٦١ ) .



إذا ما لاحظته الأعين . والأمر بخلاف ذلك إذا تخطى الإنسان القواعد الكامنة في الطبيعة ، فإذا ما كلف الإنسان أية قاعدة من هذه القواعد أكثر مما تطبق ، فإن العواقب الوخيمة لهذا العمل لن يعترها نقص في حالة عدم اقتضاح الأمر ، ولن تزداد لو علم الناس جميعاً بهذا العمل . ويرجع هذا إلى أن الضرر الذي يتعرض له لا يتوقف على رأى الناس بل على حقائق الأمر ذاته (١) .

والسألة التي تعيننا هنا تنبث من كل وجهة نظر . فأكثر الأشياء التي تتصف بالعدالة من الناحية القانونية هي رغم ذلك في وضع مجاف للطبيعة ، وإنك لترى القانون يحدد للميون ما يجب أن ترى وما يجب ألا ترى ، وللأذان ما لها وما ليس لها أن تسمع . وللسان ما يجب وما لا يجب أن ينطق به . وللأيدي ما من حقها وما ليس من حقها أن تفعل . وللأقدام أين تذهب وأين لا تذهب . وللعقل ما يجب أن يرغب فيه وما يجب أن ينبذه . غير أن الأشياء التي تسعى القوانين إلى إبعاد الناس عنها ليست أكثر (أقل ؟) قبولاً لدى الطبيعة أو أقل قرباً من الطبيعة ومن الأشياء التي تسعى تلك القوانين إلى اجتذاب الناس إليها . كما أنها ليست من الطراز نفسه . ويمكن إثبات ذلك بالآتي :-

الحياة والموت كلاهما من اختصاص الطبيعة ، والناس يحصلون على مقومات الحياة من الأشياء التي تقدمهم ، ويسرون نحو الموت إذا أخذوا بأوضاع تضرهم . غير أن الأشياء التي تعتبر نافعة في نظر القانون هي قيود على الطبيعة ، أي أنها تمنع الناس من الحصول على الحياة ، وهي أحد شئون الطبيعة ، من الأشياء التي يرون فيها نفعاً حقيقياً

---

(١) تخطى قواعد الصحة مثلاً (نستطيع أن نفترض أن هذا هو هدف المؤلف) له رد فعل حتى يجيء بصورة مؤكدة نتيجة لحقائق الوقت . أما خرق القاعدة التي تنهى عن شهادة الزور فلا ينتج عنه رد فعل حتى ، إلا إذا انتضج أمر الانسان . وفي هذه الحالة يتوقف رد الفعل على رأى الناس .



الحلم) ، بينما الأشياء التي قضت الطبيعة بأنها نافعة حقاً هي أمور في متناول الجميع ، وتطليقة من كل قيد ( أى أنها تمنح الناس حرية أخذ الحياة من الأشياء التي يرون فيها نفعاً حقيقياً لهم ، لأن تلك الأشياء الطبيعية هي نفسها الأشياء التي يجد الناس فيها نفعاً حقيقياً ) (١) . وعلى هذا فإن الأشياء التي تسبب الألم ( وبهذا تكون قريبة من الموت ) إذا نظرنا إليها نظرة سليمة ، لا نجد أنها تنفد الطبيعة (٢) أكثر ( بل على العكس نجد أنها أول فائدة ) من الأشياء التي تبعث اللذة ( وبهذا تكون قريبة من الحياة ) . ولهذا أيضاً فإن الأشياء التي تسبب الألم لا تكون أكثر نفعاً ( بل أقل نفعاً ) من الأشياء التي تسبب السعادة ، لأن الأشياء النافعة حقاً يجب ألا تسبب الغرم بل يجب أن تؤدي إلى الغنى (٣) ... [ خذ حالة أولئك ] الذين لا يتحركون لرد

(١) الحجة فيما يختص بهذه النقطة ليست واضحة. ويبدو أنها تعني أن الحياة والموت أمور طبيعية . وأن الحياة تتوقف طبعاً على الأشياء النافعة للجسم وأن الموت يحدث طبعاً بفعل الأشياء الضارة للجسم . فإذا ما وضع القانون تعريفاً آخر مفتعلاً لهذا النافع والضرر ، وإذا ما وضع هذا التعريف موضع التنفيذ ، فإن القانون يتدخل في النطاق الحر لسألة الحياة والموت .

(٢) وهي لانتفاء الطبيعة لأنها لا تنفد الحياة التي هي من شئون الطبيعة .

(٣) يبدو أن هذه الحجة تؤيد شكلاً بسيطاً من مذهب اللذة ، وإن كان التعبير عنه يفتقر إلى الوضوح . وربما أمكن صياغتها كالآتي : —

إن الناس بحكم الطبيعة ينشدون الحياة ، ولهذا فهم بحكم الطبيعة يرغبون في الأشياء التي تناسب الحياة . وبما أن الأشياء السارة تنفد الحياة ، فإن الناس بحكم الطبيعة يسعون إلى هذه الأشياء ، ولكن الأشياء الطبيعية هي أيضاً الأشياء الحقيقية . وبما أن اللذة مفيدة بحكم الطبيعة لأنها تناسب الحياة ، التي هي بحكم الطبيعة أمر مرغوب فيه ، لهذا تكون اللذة مفيدة حقاً . غير أن القانون لا يسير في هذا الاتجاه ، فهو يقرر أن بعض الأشياء غير مناسبة ، مع أنها بحكم الطبيعة وبحكم الواقع أشياء مفيدة . فهو يقرر مثلاً أن الرجل الذي يتضور جوعاً إذا سرق كان عمله هذا غير مناسب ، مع أن هذه السرقة في واقع الأمر شيء نافع لأنه يمكن الرجل من الحياة .

وبالعكس يقرر القانون أن بعض الأشياء نافعة مع أنها بحكم الطبيعة والواقع ليست كذلك . ومثل ذلك قوله إن الرجل الذي يتضور جوعاً ويرفع عن السرقة يكون عمله هذا نافعاً ، مع أن هذا العمل ضار في واقع الأمر لأنه يؤدي بهجانه .

الاعتداء إلا بعد وقوع الاعتداء ، ولا يكونون البادئين بالاعتداء على غيرهم أبداً ، أو أولئك الذين يقابلون إساءة والديهم بالإحسان ، أو أولئك الذين يتركون غيرهم يثبتون تهمة ضدهم بحلف اليمين ، ولا يوجهون أمثال هذه التهم أنفسهم ، فلا شك أن كثيراً من هذه العمال تجافى الطبيعة ، وتسبب الكثير من الآلام على حين يمكن التخفيف منها ، وتنتج القليل من المذاة بينما يمكن الاستزادة منها ، وتؤدي إلى الأذى في حين استطاع تجنب ذلك الأذى .

[ ثم يهاجم الكاتب العدالة القانونية من ناحية أخرى . ولقد انصب هجومه على الآن على القانون وما يفرضه من أوضاع ، أما الآن فهو يهاجم دور القضاء وما تسير عليه . وبعد أن قرر أن القانون يجعل الصواب خطأ نراه يقرر الآن أن جهاز القانون يمجز عن وضع فروضه الزائفة موضع التنفيذ ] .

فإذا ما انتهى الوضع إلى أن أولئك الذين يسلكون هذه السبل يلقون عوناً من القوانين ، أو أن أولئك الذين يأخذون بهذه الأساليب تصيبهم أية خسارة من جراء

---

= وهذه الحجة تطوى على مقابلة لأنها تفرض أن الفرد يعيش منعزلاً . ولو أن الفرد يعيش في عزلة تامة عن غيره ، لكان من النافع له أن يسرق . غير أنه في هذه الحالة لا يجد من يسرق منه .

وبما أن الفرد يعيش في مجتمع ما ، وبما أنه عضو في هذا المجتمع ، فإن شيئاً لن يكون ضاراً به بغض المدة ما دام هذا الشيء مفيداً من الناحية الاجتماعية . فإذا كان من المفيد اجتماعياً أن تكون هناك ملكية واحترام الملكية ، فإن عضواً من أعضاء المجتمع لا يلحقه ضرر أو تضيق خسارة إذا احترمت ملكية الغير إذ لا بد أن الغير يحترمون ملكيته . وحتى إذا لم يكن مالكا اليوم فإن هذا لا يمنع من أن يصبح مالكا غداً . والحقوق والواجبات تصل بعضها ببعض ، وكل منها يتضمن الآخر . أما كون الإنسان يستطيع السطو على الحقوق دون أن يكشف أمره فإنه لا يطل هذه الحجة لأنه فرض لا يمكن الأخذ به ، فالإنسان الاجتماعى الذى يعيش مع زملائه لا يمكن أن يكون غير مرئى . وكلما أحكم المجتمع أجهزته ، لا من حيث الشرطة بحسب بل من حيث المواصلات كلما أصبح كل أعضائه يعيشون في بيوت من زجاج .

القوانين ، ففي هذه الحالة قد يكون هناك بعض الفائدة في طاعة القوانين . ولكن الحقيقة أن العدالة القانونية ليس في إمكانها أن تكون عوناً لأولئك الذين يأخذون بهذه الأساليب . ففي مبدأ الأمر ( قبل أى إلزام قانوني بالحقائق ) تسمح هذه العدالة القانونية بأن يضار من يقع عليه الضرر وأن يرتكب الطرف المعتدى الجرم الذى يريد ارتكابه . ولا يقتصر الأمر على أن العدالة القانونية ليست في موقف يسمح لها . عند هذه النقطة ، أن تحول دون وقوع الضرر على المعتدى عليه ، أو أن تمنع المسمى من ارتكاب جرمه ، بل إن هناك ما هو أكثر من هذا . فإذا تناولنا عمل العدالة القانونية فيما يختص بالجزاء العادل ( وهو الذى تقرر العدالة أنها تمنعه ) فإننا نجد أن العدالة ليست في جانب من يقع عليه الضرر أكثر منها في جانب السبب لهذا الضرر :

وإلى هنا نجد بقية سطور القطعة مهلهلة ، ولكن يبدو أنها تعنى أنه عندما ننظر قضية أمام المحكمة ، فإن من لحقه الضرر ليس في مركز أحسن من مركز المتسبب في الضرر بل قد يكون مركزه أسوأ ، وليس في وسعه إلا إثبات واقعة الضرر ومحاولة إقناع المحكمة بها . كما أن المتسبب في الضرر يمكنه أن ينكر الواقعة ويسمى إلى إقناع المحكمة بصحة نكرانه . ولا يحدد موقف المحكمة في نهاية الأمر إلا كون أحد الطرفين أعظم قدرة من الطرف الآخر .

وليس هناك ضمان لأن تكون القدرة الأكبر في جانب المعتدى عليه . (١)

---

(١) إذا كان هذا هو مبنى النطقة ، فيجب أن نذكر أن عاظم أعظم كانت محاكم شعبية واسعة تظهر فيها قيمة المهارة الخطائية والقدرة على عرض القضية عرضاً مقنعاً . ( « جعل القضية الأضعف تبدو قضية أقوى » ) .

### القطعة الثانية

(إن من يولدون من أسرة عريقة) يلقون منا تبجيلاً واحتراماً ، أما من يولدون من أسرة وضيعة فلا نصيب لهم من احترامنا وتبجيلنا . ونحن من هذه الناحية بعيدون عن التحضر ، بل قل إتنا في مسلكنا نحو بعضنا البعض أقرب إلى الحمحية . لقد وهبتنا الطبيعة مواهب واحدة من كل الوجوه ، سواء كنا من اليونان أو من البرابرة (١) . ولنا أن نلاحظ خصائص أية قدرة من القدرات اللازمة لكل الناس بحكم الطبيعة . . . فليس ينلنا من يتفرد ( بأية ميزة من هذه القدرات الطبيعية ) سواء كان يونانياً أو بربرياً ، فنحن جميعاً نستشق الهواء نفسه من أفواهنا وخياشيمنا .

---

(١) قارن ما كان يردده القديس بولس الرسول قائلاً .

« ليس في المسيح لغريق أو يهودي ، مختن أو غير مختن ، بربري أو سكثي ، عبد أو حر . »

## الفصل الخامس

### سقراط وصغار أثينا

#### حياة سقراط :

ننتقل الآن من هذه الإشارات إلى دراسة شخصية عظيمة هي شخصية سقراط .

كان سقراط مواطناً أثينياً قساً (١) على عكس المفكرين الذين عرضنا لهم حتى الآن والذين كانوا أجانب استوطنوا أثينا لأن هذه المدينة كانت في واقع الأمر قصبة اليونان . ولد سقراط حوالي سنة ٤٧٠ ، ولقى حتفه سنة ٣٩٩ ، أى أنه أمضى شبابه في عصر بركليس الزاهر ، وعاش سنوات عمره الأخيرة وسط قلاقل الحرب البلبونيزية . ولقد ساهم مساهمة كاملة في الواجبات المدنية العادية للعصر الذي عاش فيه : فحارب كجندى مدجج بأسلحة ثقيلة في الحملات الأثينية بإقليم تراشيا Thrace ثم خاض معركة ديليوم بعد أن أصبح مسلحاً الثابت الرصين موضع الإعجاب . وعندما بلغ الخامسة والستين أصبح عضواً في المجلس . وكان عضواً في لجنة المجلس التي تولت رئاسة الجمعية يوم أن حكمت بالموت بعد تصويت واحد على تسعة من قواد أثينا دفعة واحدة لأنهم لم ينفذوا التفرق من الجنود في موقعة أرجينوساي البحرية سنة ٤٠٥ .

---

(١) كان أركيلاوس أول مواطن أثيني أنجزه نحو الفلسفة . وكان سقراط تلميذه ، ومن الجائز أنه خلفه في رئاسة المدرسة التي أنشأها .

ولما كان هذا الحكم بالإعدام جملة ينافي قاعدة من قواعد الدستور ، فإن سقراط وحده من بين كل أعضاء اللجنة رفض الموافقة على عرض مثل هذا التصويت غير الدستوري على الجمعية (١) وبعد سنة من هذا الحادث ، عندما كان «الطغاة الثلاثون» يمارسون حكماً إرهابياً في أثينا ، صدر له أمر مع غيره من المواطنين بأن يقتلوا مواطناً كان الطغاة قد أهدروا دمه ، توطئة لإعدامه . وفي هذه المرة أيضاً رفض سقراط أن ينفذ أمراً اعتبره غير قانوني . ومن هذا ترى أن حياة سقراط كمواطن أثيني كانت تتميز بعاملين اثنين : بالثبات في أداء واجبه المدني والإصرار على رفض تخطي حدود القانون المدني .

كان سقراط ابن نحات (ويجب أن نذكر أن النحات الأثيني كان يعتبر صانعاً شأنه شأن البناء وصانع الأواني) ، وقد أخذ عن والده تلك الحرفة ، وهنا أيضاً يبدو سقراط مواطناً أثينياً حقاً . غير أنه كرس حياته لدراسة الفلسفة واختلط بكل المفكرين الذين استوطنوا أثينا في النصف الثاني من القرن الخامس . وكان في البدء ، وحتى سنة ٤٣٥ ، منصرفاً إلى علم الفيزياء المعروف في ذلك العصر . ويبدو أنه درس أغلب النظريات السائدة ، وتبين أنها لا تعطى إلا تفسيراً آلياً للكيفية التي صنعت بها الأشياء ، بينما كان يريد تفسيراً سببياً (٢) يبين الباعث على وجودها . وبعبارة أخرى كان يسعى إلى الارتقاء عن مستوى العلم الطبيعي المنصرف إلى المادة والوصول إلى الفلسفة الحقيقية التي تبحث عن السبب النهائي للأشياء . وهذه خطوة هائلة ، وإذا ما اتخذت انتقلنا في قفزة واحدة من عالم أناكسياندر وهرقليطس إلى عالم

---

(١) تقول بعض الروايات إن سقراط لم يكن عضواً في اللجنة الرئاسية للمجلس فحسب ، بل كان رئيساً للجنة في ذلك اليوم ، وبالتالي كان رئيساً للجمعية . فإذا كان الأمر كذلك فإن سقراط كان هو المكلف شخصياً بأخذ الأصوات . وقد أخذ على عاتقه شخصياً مسؤولية رفض هذا الإجراء .

(٢) انظر ص ١٣٣ من كتاب «الفلسفة اليونانية» تأليف برنت .

أفلاطون وأرسطو . وترجع أهمية سقراط إلى أنه يمثل هذا الانتقال، وتحول سقراط من الدراسات الفيزيائية إلى بحث أعمق ، يرجع تبعاً لما لدينا من مصادر ، إلى صوت مهبط الوحي في دلفي الذي كان له أهميته الكبيرة في حياة اليونان العامة منذ القدم ، والذي كان له الآن أثره العظيم في حياة واحد من أكبر فلاسفة اليونان . والمسألة أن أحد أصدقاء سقراط سأل مهبط الوحي في دلفي عما يكون أكثر الناس حكمة . فقال الوحي إن سقراط هو ذلك الرجل . أما سقراط ، وكان حصيفاً ولكن فيه دعاية، فإنه وطد العزم على تخطئة الوحي بسؤال أشخاص آخرين وإثبات أنهم أكثر حكمة منه ، غير أنه نجح بذلك في الوصول إلى عكس ما كان يهدف إليه، إذ تبين أنهم على قدر كاف من الجهل بحيث يدعون معرفة ما لا يعرفون ، بينما كان هو حكماً إلى درجة أنه يعترف « بأنه لا يدري شيئاً سوى أنه لا يدري شيئاً » ومنذ ذلك الوقت خصص نفسه لحياة الخدمة مؤمناً بأنه مكلف برسالة من إله دلفي ، فأخذ على عاتقه القيام بحملة ضد أذعياء العلم وأصبح من دعاة الحكمة الأصلية .

### أسلوب سقراط ونظريته

هذه الرواية عما نستطيع تسميته « التحول » في حياة سقراط تتضمن شيئين ، أولهما أن لسقراط أسلوباً خاصاً وثانيهما أن له نظرية خاصة . أما الأسلوب فهو الجدل . فبدلاً من الأسلوب الأيوني القائم على إجمال نتائج سبق الوصول إليها في تترغامض أو شعر مليء بالألفاظ ، وبدلاً من الأسلوب السفسطائي القائم على الترتيب النظم للموضوعات وفق خطة موضوعة وفي حديث فصيح ، بدلاً من كل هذا أخذ سقراط بأسلوب السؤال والجواب واتبعه في كل مكان ومع كافة الناس . ولقد كان هذا الأسلوب محدداً ، شبيهاً بنمط الأسلوب المدرسي للمصور الوسطى « فهناك قواعد لاختيار موضوع النقاش ، وقواعد للإجابة المناسبة على الأسئلة . ولا شك أن هذا الأسلوب كان مكروهاً لمن يقع فريسته ، ومن الممكن أن يصبح مجرد جدل يهدف إلى التغلب على الخصم فينحو بالدليل إلى أي اتجاه بقصد الجدل دون غيره ، ولكنه على الرغم من ذلك كان في يد سقراط أداة لاستنباط الحقيقة . وفي استطاعتنا

تبين طريقة هذا الأسلوب من محاورات أفلاطون التي تعتبر وليدة أسلوب سقراط كما يستدل على ذلك من لفظ « الجدل » الذي وصفت به . أما نظرية سقراط فهي التي نستطيع تسميتها نظرية « العرفتين » . ذلك أنه كان يعتقد أن المعرفة نوعان ، نوع ظاهر لا يمتلكه الإنسان في أحسن الفروض إلا بصفة غير مضمونة ، أما النوع الآخر فهو المعرفة الحقيقية التي يمتلكها العقل بصفة دائمة . وكان يرى أن واجب الناس جميعاً أن يبحثوا عن المعرفة الحقيقية ، وأن السبيل الوحيد إلى ذلك هو أن « يعرفوا أنفسهم » ، أى أن يعرفوا مبلغ ما يعرفون . وكان يرى أيضاً أن المعرفة الحقيقية هي أيضاً الخير الحقيقي .

وإذا كان لنا أن ننسب نظرية معينة إلى سقراط فإن هذه النظرية هي إحدى نظريته . ومن الواضح أن الأهمية التي كان يعلقها سقراط على قيمة المعرفة الحقيقية تشبه الأهمية التي كان يعلقها السفسطائيون على تلك المعرفة الخاصة التي كانوا يقولون بأنهم يتقنونها إلى تلاميذهم . ولم تقتصر جهود السفسطائيين على وضع مناهج منظمة لبعض المواضيع كالخطابة ، تلك المواضيع التي كانوا على استعداد لإمداد تلاميذهم بمعرفة فنية عنها ، بل إنهم جعلوا من السلوك الإنساني نفسه فناً من الفنون وادعوا أنهم قادرون على تغذية الناس بمعرفة خاصة عن هذا الفن تكسبهم « صلاحية » أو كفاية عملية تمكن صاحبها من تسيير دفة الدولة والأسرة على السواء بطريقة سليمة . الصلاحية الحقيقية إذن ، في نظر السفسطائيين وفي نظر سقراط ، تتوقف على معرفة خاصة وتضمن هذه المعرفة . وليس في مقدورنا القول بأن المطابقة بين الصلاحية والمعرفة هي نظرية اختص بها سقراط ، بل إن العكس هو الصحيح ، فالسفسطائيون بقولهم إنهم كانوا يعلمون الصلاحية ، كان لابد لهم أن يلتزموا المبدأ القائل « بأن الصلاحية هي المعرفة » ، لأنها لو لم تكن كذلك لما كان في الاستطاعة تعليمها ، وإذا كانت من الأشياء التي لا تعلم أصبحت مهنتهم لا مبرر لوجودها .

ولكي نفهم نظرية سقراط الخاصة فهما جيداً ، علينا أن نبدأ أولاً بملاحظة أوجه



الشبه بينه وبين السفسطائيين حتى تتنوع ما كان بين آرائه وآرائهم من فروق جوهرية. وهنا يجب أن نلاحظ أولاً أنه يختلف عنهم فيما يذهبون إليه من أن الصلاحية فن خاص أو عبارة أدق أنها إجابة فن خاص لا يمكن بلوغها مثل باقي الفنون الماثلة إلا بالحصول على معرفة خاصة بهذا الفن . فلم يكن من رأيه أن هناك فناً خاصاً بالسلوك الإنساني أو أن الصلاحية هي قدرة خاصة على ممارسة هذا الفن الخاص . بل كان يرى أن الصلاحية هي تدرعة عامة ، وهي بهذه الصورة شيء لا مثيل له ، فهي التي تضع أي شيء آخر في مكانه الصحيح ووضعه السليم ، وتنظم هذه الأوضاع بحيث تحدد النسبة اللازمة والملاقات السليمة لكل نشاط في الحياة ولكل مجال من مجالاتها . وباختصار كان يرى أنه لا وجود لفن يسمى فن السلوك الإنساني يشبه فن الخطابة ؟ وأنه لا وجود لما يسمى صلاحية في هذا الفن توازي التفوق في فن الخطابة . ولكن هناك ما يسمى صلاحية ، وهي كفاية عامة للنفس الإنسانية كلها يترتب عليها توازن وانسجام بين جميع أوجه نشاطها (١). ويترب على هذا الرأي أن المعرفة اللازمة للوصول إلى الصلاحية ليست معرفة خاصة حرفية ، لا يمكن الحصول عليها إلا بتعليم خاص . ولم يكن من رأى سقراط أن الصلاحية تتطلب مادة جديدة خاصة للمعرفة تشتمل على نظريات فلسفية خاصة وتختلف في طابعها عن مادة المعرفة التي يتمتع بها العاديون من الناس . ولم يقل أبداً إنه يعلم الناس معرفة الأشياء المتعلقة « بالطبيعة » حتى يستعينوا بقوة هذه المعرفة على نبذ الأشياء المتعلقة « بالقانون » . والحق أنه كان ذا إيمان ثابت بالقانون ، ولكن هناك سبباً أعمق من هذا دعاه إلى القول بأن الصلاحية لا تنطوي على الإلمام بمادة جديدة من المعرفة وهو اعتقاده أن مبلغ ما يعرفه الإنسان

---

(١) من الأسباب التي دعت سقراط إلى القول بأن الصلاحية ليست فناً ، أنها ليست كسائر الفنون تستطيع عمل الشيء وعكسه ، فالخطابة في مقدورها مناصرة قضية عادلة أو غير عادلة ، والطبيب له القدرة على أن يشفي ويميت . أما الصلاحية فليس لها إلا نتيجة واحدة . ولهذا فهي ليست فناً .

لا يساوى في أهميته الوسيلة التي وصل بها إلى هذه المعرفة ، ولم يكن يهدف إلى الكم في معرفة أشياء جديدة بقدر ما كان يهدف إلى حذق طريقة جديدة لمعرفة أشياء قديمة . أى أنه لا يهتم بأن يعرف الإنسان شيئاً كثيراً عن « طبيعة » تختلف عن العالم العادى قدر اهتمامه بمعرفة العالم العادى نفسه ، وهى معرفة بالسبب الذى جعل هذا العالم كما هو . ولقد سلم سقراط بأن للعرف ناحيته الأخلاقية ، غير أنه سعى إلى السمو بها بأن بين للناس السبب الذى من أجله وجد هذا العرف « والفكرة » التى قام عليها . وهذا يعود بنا إلى نظريته عن « المرفتين » التى نستطيع الآن رؤيتها فى كامل شكلها . فالمعرفة التى يلم بها الناس عادة ليست معرفة مطلقاً بل هى مجرد رأى ، أى أنهم يعرفون الأشياء بمعنى أنهم كثيراً ما سمعوا عنها ، ولكنهم لا يعرفونها بالمعنى الذى يحق لنا أن نسميه معرفة ، فهم لا يعرفونها كوليده لسبب ، ولا يعلمون مدى العلاقة بينها وبين السبب الذى أوجدها . ومثل ذلك أنهم يعلمون بضرورة توخى الاعتدال لأنهم سمعوا ذلك ، غير أن علمهم هذا ليس بالمعرفة الحقيقية لأنهم لا يعلمون السبب فى ضرورة توخى الاعتدال ، ومن هذا نرى الدافع الأساسى الذى جعل سقراط ينشد تفسيراً سببياً للأشياء ، فالمعرفة ، أو قل المعرفة التى لها وزنها ، لا يمكن الحصول عليها إلا بمثل هذا التفسير .

وإذا كانت الصلاحية هى المعرفة ، وإذا كانت المعرفة من نوعين ، فلا بد من أن يكون هناك نوعان من الصلاحية . ذلك ما كان يعتقد سقراط . فهناك صلاحية قائمة على الرأى ، وصلاحية قائمة على المعرفة . أما الرأى فهو شىء غير مضمون قد ينساه صاحبه أو يتغير بفعل مؤثر خارجى ، وعلى هذا تكون الصلاحية المبينة على الرأى شيئاً يعوزه الضمان . أما المعرفة فهى شىء ثابت الدعامة لأنها قائمة على إرجاع الأمور إلى أسبابها بطريقة تحليلية ، ولهذا تكون الصلاحية القائمة على المعرفة ثابتة الأركان . والصلاحية للتركزة على الرأى لا تعدو أن تكون مسألة عادة من العادات ، أما الصلاحية المستندة إلى المعرفة فهى مسألة اعتقاد مسبب وعمق نظر رشيد . والصلاحية التى من النوع الأول هى صلاحية عامة ، وأما الثانية فهى صلاحية فلسفية .

ومع أن النوعين يمكن اعتبارهما متباينين إلا أن كليهما من أشكال الصلاحية ، مضمونها واحد ، والفرق بينهما هو فرق في فهم هذا المضمون . وفيما يتعلق بهذا المضمون كان سقراط يرى أن الصلاحية العامة صلاحية حقيقية ، ولم يحاول أبداً ، كما رأينا ، أن يحدث ثورة في هذا المضمون أو أن يضع مكانه مادة أخلاقية جديدة ، واعتراضه على الأخلاق المتواضع عليها في شكلها العادي لم يكن راجعاً إلى أنها تقوم على مبادئ خاطئة ، بل إلى أنه يعوزها الدراية بالمبادئ التي تستند إليها ، وهي مبادئ كانت في رأيه صحيحة تماماً . وبسبب الافتقار لهذه الدراية ، فإن الأخلاق العادية كان بها عيبان ، فلائها لم تنبث من فهم للمبادئ ، بل من ميل طبيعي جاء عفواً ، أو من تربية ولادة الصدفة ، فإنها تكون عرضة للزوال إذا تغيرت البيئة ، ولا تستطيع الاستجابة إلى مطالب جديدة لم يسبق لها وجود من قبل . أما العيب الأكبر من هذا فهو أن هذه الأخلاق لا يمكن إيصالها إلى الغير . وبما أن الصلاحية القائمة على المبادئ تقبل تعريفاً من نوع ما لتلك المبادئ ، فإن المرء يستطيع أن ينقل إلى غيره ويعلمه شيئاً يمكن تضمينه في تعريف عام . ولقد كان سقراط شغوفاً بالوصول إلى هذه التعريفات العامة فجعلها الغاية من جدله واستجواباته . وإنك لترى أرسطو يتحدث عن سقراط كأول من أدخل التعاريف العامة . وبهذا المعنى نستطيع القول بأن سقراط كان معلماً أخلاقياً . ولأنه كان يسعى إلى أن يكون معلماً أخلاقياً فإنه لم يقنع بالصلاحية التي لا يمكن تدعيمها نظراً لأنها لا تقوم على مبدأ ولا يمكن فهمها في أي تعريف يوضع لها .

وفي مقدورنا القول ، بوجه عام ، إن سقراط كان رجلاً مفكراً سواء في مجال الأخلاق أو في مجال السياسة ، وكما أن هرقلطس قال في قديم الزمان « لقد بحثت في قرارة نفسي » ، كذلك كان سقراط ينفذ هذا البحث والهداية الحيرة بالحياة التي تستند على هذا البحث . ولقد اعترض على فكرة الاقتراع لأنها تتيح الفرصة للعجز كما تتيحها الكفاية ، واعترض على حكم جمعية وطنية ذات سيادة يستوي فيها الجهلة بفن.

السياسة ومن لهم دراية بهذا الفن ، ولكل منهم صوت يساوى صوت غيره في الشؤون العامة . بل إنه كان ناقداً للسياسة الأثينيين الذين يهيمنون على الجمعية كما نستخلص من محاورتي « مينون » و « جورجياس » . ومن المحاوراة الأولى نعرف أن هؤلاء الساسة كانوا في أحسن الفروض ذوى معرفة غريزية سياسية ، ولكنهم يعجزون عن إيصال هذه المعرفة إلى أبنائهم أو خلفهم ، كما نستخلص من المحاوراة الثانية أنهم في أسوأ الفروض ، كانوا حكماً ورعاة زائفين يعلثون المدينة « بالرافى » والأرصفة والجدران والإيرادات » ويسعون إلى الشعبية بإرضاء الجماهير ، ولكنهم ينسون الأشياء التى تدخل في نطاق العدالة والاعتدال . وعلى ذلك كان سقراط يدعو إلى أن إدارة الشؤون السياسية في حاجة إلى معرفة وخبرة قائمة على مبادئ أولية . وهنا نلح البذرة الأولى لنظرية التخصص التى تناولها أفلاطون بالتفصيل في « الجمهورية » . وكان بين الذين يحضرون محاضرات سقراط بين آن وآخر بعض المحترفين للجندي ، ولهذا كان يسر أمثال هؤلاء أن يكون جوهر المحاضرات التى يستمعون إليها هو بيان الحاجة إلى نظام حرفى قائم على معرفة علمية . وكان رأى سقراط من حيث الاهتمام بالاحتراف في مجال السياسة هو نفس رأى السفسطائيين ، ولو أن الواضح كما رأينا أنه كان يريد أن يذهب التدريب لمهنة السياسة إلى مدى أبعد مما يريده السفسطائيون ، ويقصد بذلك أن يكون أشبه بتعليم فلسفى يترتب عليه فهم واع لمبادئ السياسة الجوهرية . ونستخلص من هذا ، أن سقراط كثيراً ما كان يلجأ في أحاديثه إلى التشبيه بين الفنون ، فإذا لم تكن الصلاحية فناً ، بل شيئاً أسمى وأعم ، فإن السياسة على أية حال يجب أن تعالج على اعتبار أنها فن ، وبذلك يجب أن يطلب إلى السياسى أن يمارس تدريباً لفترة معينة كما يفعل الصانع تماماً ، ولكن يجب ألا نشبه السياسى بالصانع تشبيهاً كاملاً وفي مثل هذه السهولة لأن السياسى إذا أصبح منوطاً بشئون العدالة والاعتدال كان في حاجة أول كل شيء إلى الإلمام بفكرة فلسفية صادقة عن الصلاحية ، وهو أمر أكثر من الفن ، كما كان يقول سقراط في تعاليمه دائماً .

وقد يوصف سقراط بأنه كان رجلاً مفكراً ، ولكننا لا نستطيع الاكتفاء بهذا

الوصف . ففي المقام الأول ، لم يكن المقصود بالقدرة الذهنية أبدأ في نظر اليونان ، وأقلهم في هذا الشأن سقراط وتلميذه أفلاطون ، أن تكون صوتاً جافاً لا حياة فيه للعقل ، بل كانت تعنى في نظرهم شيئاً به « لمسات من العاطفة » ، شيئاً لا تنشأ عنه المعرفة فحسب ، بل ينشأ عنه توجيهه للإرادة ويترتب عليه فعل عملي . فمعرفة الحقيقة بطريق العقل هي أن يحب المرء ما يعرفه . وأن تفهم الجمال في الأشياء برؤيتك أنها جميلة لأنها تشترك في الفكرة الخالدة أو الشكل الخالد للجمال ، فإن هذا يعنى أنك تحس بالجاذبية الطاغية للجمال الحقيقي ، فيقسم سلوكك وعمالك بالجمال . ثم يقودنا ذلك إلى نقطة أخرى ، وهي أن القدرة الذهنية يجب ألا تنفصل عن الإرادة ، لأن محك المعرفة هو إثبات القدرة على العمل (١) . ونظراً لأن فلاسفة اليونان نظروا إلى القدرة الذهنية هذه النظرة ، فإنهم حاولوا التصرف في هذا العالم وفق معرفتهم ، فلم يعتبروا أنفسهم مكتشفين ومعلمين لحقائق ذهنية ، بل رأوا في أنفسهم رجالاً توصلوا إلى حرس عملي كان لزاماً عليهم أن يتبعوه في تصرفاتهم ويحتوا غيرهم على سلوك السبيل نفسه . ولقد كان سقراط يشبه كل فلاسفة اليونان في محاولته تعليم طريقة للحياة ، ولم يختلف عنهم إلا في اتساع دائرة مجهوده . لقد سعى فلاسفة غيره إلى إنشاء مدارس وتعليم طائفة من التلاميذ المنتظمين ، وقد قيل إن سقراط كان على رأس مدرسة فلسفية معينة ، ولا شك أنه كان محاطاً بدائرة منتظمة من الرفاق ، غير أن تعليمه ذهب

---

(١) من رأى مارتن لوتر « أن الايمان ليس مجرد الاعتراف العقلي بالمسيح المخلص حتى إذا كان هذا الاعتراف من نوع شخصي خالص ، بل هو إيمان روحي بين النفس ومخلصها يترتب عليه أن تتغير الشخصية وتزداد طبيعة الانسان قوة وتجسداً ، ومن هذا تنمو كل ثمار البر بطريقة طبيعية . إن في الايمان قوة محركة ، وخاصة إذا نظرنا إليه على أنه شيء لا يفصل عن المحبة . ولكن مجرد الايمان لا يتطوى على قوة التغيير والتجديد ( ص ١٣١ — ٣٢ [ سنة ١٨٨٣ ] Beard, The Hibbert Lectures ) وكما أن لوتر كان يعتقد أن الايمان لا بد أن يتضمن العمل ، كذلك كان سقراط يعتقد أن المعرفة لا بد أن تتطوى على مسلك معين ، ولهذا كان يرى أنه من المستحيل أن يكون المرء ذا معرفة بالصواب ثم يرتكب الخطأ بمحض اختياره .

إلى مدى أبعد من حدود أية مدرسة . وكان يختلف عن السفسطائيين الذين قاموا بتعليم شبان النبلاء في أنه كان يتعاطى مع زملائه في كل مكان — في الشارع وفي السوق وفي الجمعية الوطنية — أى حيثما وجد اجتماعاً للناس . وكان يتكلم في حرية أمام جمع عام من السامعين على الطريقة التي أحبها اليونان ، دون أن يأبه في حديثه بالأشخاص . وبما أنه كان صانعاً فإنه لم يحتقر زملاءه الصناع ، وهنا نراه متجرداً من التحيز الذي لم يخل منه تماماً أفلاطون ، بل ولا أرسطو أيضاً .

غير أن هناك نقطة أخرى يجب علينا أن نستند إليها في تعديل أى وصف لسقراط بأنه كان رجلاً مفكراً ، فإذا كان سقراط رجلاً مفكراً فهو أيضاً رجل متصوف . فبينما تراه يعلم الناس أن عليهم أن يهتموا في حياتهم بفهم واع للبدأ ، فإن حياته الخاصة كثيراً ما كان يسترشد فيها بشيء يختلف عن ذلك كل الاختلاف . فلقد رأينا أن صوت مهبط الوحي في دلفي هو الذي حوله إلى دراسة الفلسفة الأخلاقية وأنه اعتقد أنه مكلف برسالة من قبل إله دلفي ، كما يحدثنا أفلاطون أن سقراط كان في بعض الأوقات يذهب في غيبوبة ، وكذلك يروى أفلاطون واكسينوفون أنه كان يسمع صوتاً مخدراً<sup>(١)</sup> ، وكثيراً ما سار على هديه .

ولقد قيل إن قصة هذا الصوت المخدر توحى بوجود عيب في فلسفة العمل الخاص به . والحق أننا لو أمعنا النظر في تلك الفلسفة لوجدنا أنها من بعض الوجوه لا تفيدنا الكثير . فهو ينادى بسيادة المعرفة الحقيقية ، ولكنه لا يكاد يفسر طبيعة المبادئ التي يجب أن تعمل هذه المعرفة الحقيقية وفقاً لها . ولا شك أنه جعل من وجود أو عدم وجود هدف عقل مقياساً للخير والشر ، وأدى به هذا إلى الإيمان بأن الأفعال

---

<sup>(١)</sup> يقول أفلاطون إن هذا الصوت يأتي دائماً ليحذره من عمل شيء كان ينوى القيام به . ويقولوا اكسينوفون إن هذا الصوت كان يأمر وكان ينهى . ( انظر الملحق الخاص بهذا الموضوع في الدفاع عن سقراط ، طبعة ريديل ) .

الشريرة ، ما دامت لا تكون كذلك إلا في حالة عدم وجود هدف ، فهي إذن أفعال غير إرادية ، ولذا لا يوجد إنسان يسىء باختياره . ولكن ليس من السهل أن تتبين الغاية التي كان يرى من الضروري أن يوجه إليها العمل الخير بطبيعته وهو الذي يكتسب صفة الخير عندما يكون هناك هدف عقلي .

وإذا نسبنا إلى سقراط نفسه التعليم الأخلاقي الذي ورد في « الجمهورية » فإن هذه الغاية تتضمن إنسجام الروح الذي بفضلها يستطيع كل عنصر من عناصر الروح القيام بوظيفته المعينة على الوجه المناسب . ولكن ليس من الواضح أن هناك مبرراً لأن ناسب إلى سقراط تعليم أورد في الجمهورية . أما إذا قلنا عن أكسينوفون (والبربر هنا أقل وضوحاً منه في الحالة الأولى ، لأن أكسينوفون لم يكن وثيق الصلة بسقراط كما أن الحدود التي وقف عندها تفكيره هي مبررات قوية تؤيد الشك في أنه فهم عقلية سقراط فهماً صحيحاً) فإن الغاية تتضمن سكون من المنفعة ، ولهذا يوجه الهدف العقلي إلى الشيء النافع . ولكن... ماهي المنفعة؟ هل هي منفعة الأفراد ، أو منفعة المجتمع؟ وإذا كانت منفعة المجتمع ، فهل يقصد بها منفعة أكثرية الأفراد الذين يعيشون في المجتمع ، أو المنفعة الجماعية ، وهي شيء يختلف عن منفعة أي عدد من الأفراد؟ والواقع أننا قلنا نجد في أكسينوفون أية إجابات لهذه الأسئلة ، وإذا وجدنا شيء من هذا القبيل ، فمن العسير أن نتق أنه يمثل رأى سقراط .

لقد كان زينوفون يعتقد أن الخير هو الشيء النافع ، وأن العدل هو الشيء القانوني ، ثم يبنى على ذلك أن المعادلة الأولى هي للمعادلة الثانية ، وبذلك تكون الألفاظ الأربعة مترادفة . والحق أن مثل هذه النتيجة قد لا تصدق إلا بالنسبة لأكسينوفون فقط (١) . وبما أنه كان من النادين بذهب للمنفعة ، كما كان مواطناً مطيعاً

---

(١) وبما أن العدالة كانت في رأى أكسينوفون جزءاً من الصلاحية ، فيترتب على ذلك أن الشيء العادل هو فرع من الشيء الصالح ، أي أنه جزء من الشيء النافع .

للقانون فقد انطبعت في ذهنه هذه الصورة نفسها عن أستاذه سقراط ، فصوره كتابع من أتباع « بنثام » يصم بالضلال ذلك الرجل « الذى كان أول من باعد بين العادل والنافع » .

### موت سقراط :

ما كان الأثينيون ليحكموا بالموت على سقراط الذى صوره اكسينوفون ، ولكنهم أعدموا سقراط الحقيقى . فقد اتهم بأنه يرفض عبادة الآلهة التى تعبدتها الدولة ، وأنه أدخل عبادة جديدة أخرى ، كما اتهم بإفساد الشباب ، وبسبب هذه الاتهامات حكم عليه بالموت . وتتفرع النهمة الموجهة له إلى فرعين ، إحداها دينية ، والثانية تبدو قائمة على أسس أخلاقية وإن كانت في واقع الأمر مركزة على دعامة سياسية ، وهنا تكمن اللدغة الحقيقية في الاتهام ، فقد كان التعليم الأخلاق لسقراط وما ينطوى عليه من معنى سياسى هو الممول الذى استخدمه من وجهوا إليه النهمة في حفر قبره . وسواء وصف سقراط بأنه كان رجلاً مفكراً أو لم يوصف بذلك فالقطع بصحته أنه مات شهيداً لفكرته الذهنية عن السياسة . لقد وجه النقد إلى خصائص الديموقراطية الأثينية - من لجوء إلى الاقتراع ، ومن تشكيل للجمعية الوطنية ومن جهل اتصف به دراسة أثينا . ويبدو أنه نادى بأن معالجة السياسة تتطلب حذقاً فلسفياً للمعرفة . ولا شك أن تعليماً كهذا ، في دولة ديموقراطية ، يعتبر على أحسن الفروض عدم ولاء للدولة ويعتبر في أسوأها خيانة عظيمة . ويضاف إلى ذلك أنه أفلح بتعليمه إلى تحويل بعض الناس إلى اعتناق آرائه ، وهاك رجال من أمثال ألكسيبياديس وكريتياس ، إن لم يكونوا رفاقه وتلاميذه ، فقد كانوا شركاءه على أية حال ، فحاول الأول قلب الديموقراطية الأثينية في ثورة سنة ٤١١ ، ونجح الثانى في قلبها فعلا لفترة من الزمن في سنة ٤٠٤ . وإذا كانت هذه هى ثمرات أعمال سقراط ، فلا بد من أنه أفسد الشباب . ولم يكن الخطيب أيسينيس خطأً كبيراً عندما قال بعد سنوات « إن سقراط السفسطائى قد حكم عليه بالموت . إذ عرف عنه أنه علم كريتياس » . ويجب أن نذكر أن الديموقراطية الأثينية في السنة التى مات فيها سقراط (٣٩٩)



لابد أنها كانت تبدو في نظر الأثينيين أنفسهم واهية الأساس . كانوا يذكرون ثورتى ٤١١ ، ٤٠٤ ، و يرون الإسرطيين المتصرين يقيمون حكومات أوليجاركية أئينا . استطاعوا ، وكانوا يعلمون أن هناك حزباً أوليجاركياً فى أئينا عيىل إلى إسبرطة (١) . وكان من الطبيعى ، فى مثل هذه الحالة من الشك ، أن يفكروا فى ضرب مثل عظيم . فأنتيفون الذى كان قبل ذلك يقول إنه معلم يلتزم فى الصلاحية كان زعيماً لثورة ٤١١ ، وفى متدور معلم آخر للصلاحية أن يقود ثورة مماثلة ضد الديموقراطية التى استعبدت حديثاً فى أئينا . وهالك سقراط يتحدث عن المعرفة والحاجة إلى الخبراء ، وهذا أيضاً اتفاق صادر من دوائر أوليجاركية . لهذا كان الرأى أن ألكيبياديس وكريتياس ، حتى إذا كانت الصدفة وحدها هى التى جمعهما بسقراط ، فالحقيقة التى لاشك فيها أن سقراط قد وجه النقد للديموقراطية ، ونشر على الملأ مبدأ اتخذا الكفاءة شعاراً له (٢) ، وهو شعار يثير الريبة .

وعلى هذا فإن سقراط ، الذى ما كان ليصديه ضر فى الأيام ازاهرة الآمنة للديموقراطية عصر بركليس ، فقد وقع فريسة للضعف والخاوف التى صاحبت عودة الديموقراطية فى السنوات التى تلت نهاية الحرب البلوبونيزية . لقد كانت الدوافع السياسية هى التى أدت إلى إدانته ، غير أن هناك أسساً دينية إلى جانب ذلك كانت هى الأخرى من الأسباب المزعومة لهذه الإدانة ، ولا بد لنا من تحديد الدلالة الكاملة لهذه الأسس وما لها من وزن نسبى .

ولقد سبق لنا القول إن التقوى فى نظر اليونان كانت تتضمن عبادة الآلهة التى

---

(١) هناك قطعة فى كتاب « السياسى Politicus » لأفلاطون (٢٩٩ ق م) وردت فيها إشارة واضحة إلى سقراط — وهى تؤيد هذا الكلام الذى ذكر فى المتن إذ تقول إن أى رجل ينادى بسيادة الحسكة فى أى فن ، وبأنها فوق حرفية القانون لابد من أن يكون موضع إدانة وأن يحكم عليه بالاعدام على أساس أنه يفسد الشباب باستألتهم إلى محاولة إقامة حكومة أو تفرطية .

تعترف بها الدولة على اعتبار أنها واجب مدنى ، وأن المروق هو جرم التخلي عن هذه العبادة . ولقد رأينا أن الديانة اليونانية كانت في هذا الوضع مظهراً من مظاهر الحياة السياسية لمجتمع سياسى . ويتضح من وجهة النظر هذه أن تهمة عدم الولاء للدولة من اليسير أن تقتن بتهمة المروق الدينى ، ومن الواضح أيضاً أن التهمة الأخيرة ليست في واقع الأمر مسألة اضطهاد دينى ، بل هى عمل من أعمال الانتقام السياسى . فلاضطهاد الدينى ، بوصفه هذا ، لم يكن معروفا لدى اليونانيين . ومن الخطأ اعتبار سقراط شهيداً من شهداء الدين . لقد لقي سقراط حتفه لأنه اعتبر خطراً على نظام الدولة السياسى . ولكن ، بما أن هذا النظام كان مرتبطاً بالعبادة الرسمية لآلهة المدينة ، فقد اتهم أيضاً بأنه عدو لهذه العبادة . أى أن التهمة الدينية كانت أشبه شئء بفكرة لاحقة أو نتيجة للتهمة السياسية ، بل في مقدورنا القول . إن اعتبارها من أسباب الإدانة كان المتصور به خالق جو معاد لسقراط يزداد فيه الأثر الميت للتهمة الحقيقية . أما آراء سقراط الدينية فإنها لم تكن شيئاً غريباً ، أو أمراً شاذاً عن تصرفات اليونان المعتادة بحيث يصبح موضع إدانتهم ، ذلك أنه لم يرتكب جرم المروق فيرفض بصورة رسمية « عبادة الآلهة التى كانت المدنية تعبدها » ، بل على عكس ذلك كان سقراط من هذه الناحية ومن النواحي الأخرى يلبى مطالب الواجب المدنى ، وحتى إذا كان قد « أدخل آلهة أخرى جديدة » ، فإن ذلك ما كان يصبح جرماً بالمدنى المفهوم في نظر اليونانيين طالما أنه لا يؤدي إلى التخلي عن العبادة المدنية المنتظمة لآلهة المدينة . غير أن القول بأنه أدخل آلهة جديدة ليس من اليسير أن نأخذ به . صحيح أن سقراط في مستهل حياته ، قبل « تحوله » إلى دراسة الفلسفة ، كان متأثراً بفكرة الفيثيائيين عن أن القوى الفيثائية للطبيعة هى الآلهة الحقيقية ، كما أن أريستوفانيس يشير في كتاب « السحب » إلى هذه الفترة المبكرة وإن كان قد أخرج الكتاب في سنة ٤٢٣ ، وبذلك يؤكد أن سقراط كان رجلاً علمياً لا يؤمن إلا بتعاليم الطبيعة وما يستخلص من التجربة ، غير أن معتقداته الدينية الحقيقية خلال كل الفترة الأخيرة من حياته ( من سنة ٤٣٥ إلى ٣٩٩ ) كانت أقرب إلى الصوفية منها إلى عبادة الطبيعة ، وإذا كان لنا أن نسترشد بما قاله أفلاطون فإن

سقراط كان يؤمن بعميدة أورفيوس عن تناسخ الأرواح ، وما تلقى من ثواب أو عقاب في الحياة الأخرى . ولم تكن هذه الأسرار الأورفية شيئاً جديداً ، بل كانت واسعة الانتشار في اليونان ، ولم يكن هناك ما يحول دون الجمع بين الإيمان بهذه الأسرار والعبادة الرسمية لآلهة المدينة . صحيح أن الأسرار كانت خارجة عن المدينة ، أو قل إنها فوق تلك الأمور ، وقد تشتمل على عناصر أكثر عمقا وروحانية : من أية عبادات مدنية ، ولكنها لم تكن أبداً مصدر تهديد للاستقرار المدني ، ولم تتخذ طابع المنظمة السياسية كما حدث لحركة البنائين الأحرار (الماسونية) في العصور الحديثة . وحتى إذا كان سقراط من المؤمنين بهذه الأسرار ، فن العسير أن نفهم أن إيمانه هذا كان له أية علاقة بإدائته والحكم عليه بالموت (١) .

ولذلك يبدو لنا ، بوجه عام ، أن الزهمة الدينية قصد بها في محادثة سقراط « أن تجعل ذنبه يبدو قائماً في نظر القضاء » ، وإذا كان لنا أن نأخذ بعبارة قائلاً شيشرون . إن اعتباراً متعلماً بمصلحة الدولة هو الذي أدى إلى محاكمته ، والاعتبار بنفسه هو الذي أدى إلى إدائته ، وعلى موت سقراط لا على حياته انعقد تفكير القرون وخيالها ، بل يحق لنا القول إن موته هذا كان أبلغ درس من دروس حياته ، فقد علمنا بدرسها هذا ( كما أوضح أفلاطون في محاورتي الدفاع ، « كريتون » أن من حق الإنسان في سبيل الضمير أن يثور على قيصر ، وإن كان لزاماً عليه في سائر الأمور أن يعطى ما لقيصر لقيصر ، حتى إذا كانت حياته الخاصة هي الدين . ويقول أفلاطون على لسان سقراط إن ذلك الفيلسوف ، لو أنه وعد بترئة ساحته في مقابل الزامه الصمت والتخلى عن رسالته ، لما أطاع الأمر ، لأن الأمر الصادر من الله كان في نظره

---

(١) كانت الأسرار السائدة في أثينا هي الأسرار الإلسوزينية . وقد نشأت بسببها جناب كثيرة في سنة ٤١٥ (عل الرغم من الأمر جد غامض ) ، وتجددت في سنة ٣٩٩ . ولهذا يميل إلى الاعتقاد الأستاذ برنت Luinet أن اتصال سقراط بأسرار أورفيوس ساعد على وجود تحيز ضده في محاكمته .

أعظم من الأمر الذى تصدره الدولة الأثينية ، ولأن الخدمة التى عاهد نفسه عليها كانت فى رأيه أعظم من الواجب الدنى . كان هذا هو خلق الشهيد ، وليس من الخطأ أن نضم سقراط إلى صفوف الشهداء . لقد واجه صراعاً بين الواجبات ، وكان موته خاتماً وقع به على شهادة منه بإختياره للموت ، وفى ناحية من النواحي كان يشاهد واجبه نحو الدولة الأثينية ، ذلك الواجب الذى سلم به فى ولاء خلال حياته ، بل وفى ساعة موته . وفى ناحية أخرى كان يرى واجبه نحو الله ، ذلك الواجب الذى عاهد نفسه على أدائه فى كل الأوقات ولجميع الناس ، شيئاً وشباباً ، أجنب ومواطنين ، وفوق كل هؤلاء ، دولته وأبناء وطنه . أما ذلك الواجب فهو رسالة المعرفة . ولقد اختار ما اختار واستسلم للنتيجة (١) .

ولكن سقراط كان دائماً ابن أثينا البار ، بل إن ولاءه هذا لم يكن يوماً أعظم منه عند موته ، فقد خدم فى جيشها ، وكان دُخوياً فى مجلسها وإن كان قد وصل إلى العضوية بطريق الانتراع . ولم تكن قوانينها فى نظره أقل قدسية من أى شىء آخر فيما عدا أوامر الله ، وخصيانها غير حائز إلا فى سبيل النزاهة وتقاء الضمير . بل لقد رفض مغادرة السجن حيث كان ينتظر مصيره ، مع أن ذلك كان ميسوراً ، حتى لا يكون قراره موضع مؤاخظة فى نظر اقمانون . وإذا كان تعليمه قد انصب على أن السياسة فن ، فإن لهذا التمام ناحيتين . فإن بدا تعليمه من إحدى النواحي ثورياً ومناقياً للديموقراطية لأنه يؤدى إلى الإصرار على ضرورة توفر الكفاءة والخبرة فيمن يتولون الحكم ، فإنه من الناحية الأخرى كان بعيداً كل البعد عن الثورة وعجافاة الديموقراطية . ذلك أن سقراط كان من رأيه أن السياسة مادامت فناً فإنها

---

(١) يروى أكسينونون ( ذكريات ١٠ . ٢٠ . ٣١ - ٣٨ ) أن سقراط فى سنة ٤٠٤ ق.م. تلقى أمراً من كريتياس وزعمائه العفاة أن يتوقف عن تعليمه لأشباب وأحاديثه معهم . ولم يذكر أحد أنه أطاع الأمر . وكان من حظه أن تدعى ساطان الطفلة الثلاثين عقب ذلك .

لا تتطلب المعرفة فحسب بل تستلزم الإخلاص لانتجود من حب الذات . فكل فنان وصانع عندما يعمل في صناعته الخاصة ، فإنه لا يسعى إلى تحقيق مصلحته الشخصية أو تحسين حالته الخاصة ، بل يهدف إلى إيجاد موضوع فنه وتحسين المادة التي يعمل بها . فإذا كان السياسي صانعا على هذا النحو ، فليس له أن يسعى إلى مصلحته الخاصة ، بل يجب عليه أن يحاول تحقيق مصلحة رفاقه المواطنين الذين يتعامل معهم والذين تختص صناعته بتحسين حالهم . هذه هي الفكرة التي ورثها عنه أفلاطون والتي وضعها موضع التنفيذ في « الجمهورية » . وهي فكرة على العكس تماما من فكرة السفسطائيين المتطرفين في الإصطلاح الذين انصب تعليمهم على أن الحق هو مصلحة الأقوى ، وعلى أن الحكومة ، بناء على هذا ، يحق لها ، على أساس أنها الجانب الأقوى ، أن تتجه إلى تحقيق وتنمية مصالحها الخاصة . وهي فكرة لا يسع أى مدافع عن قضية الديمقراطية إلا نبذها .

غير أن سقراط كان ينادى بسيادة المعرفة ، ومبدأ سيادة المعرفة هذا من السهل أن يصبح في تطبيقه السياسي مبدأ للحكم المطلق المستنير . وهذا ما حدث فعلا ، خلال فترة معينة على الأقل وهي الجزء المتوسط من حياته ، عندما تناول أفلاطون هذا المبدأ . ولا مناص من أن تصبح نظرية الحكم المطلق المستنير معادية للديموقراطية ، وقد تصبح أيضا معادية لحكم القانون ، لأن المعرفة إذا ما صارت هي صاحبة السيادة ، أصبح القانون دونها مرتبة ، أو قل شيئا لا لزوم له . كما أن المعرفة الحية التي يتمتع بها الحاكم الحكيم تسدو عن حرفية القانون التي لا روح فيها . وهذه أيضا نتيجة كان أفلاطون على استعداد للوصول إليها ، خلال فترة معينة على أية حال . ولهذا يمكن القول إن فلسفات الملكية ، بل وفلسفات الحكم المطلق يمكن أن تستلهم وحيا من سقراط فيما ، وبهذا المعنى كان سقراط عدواً للديمقراطية وكذلك لم يكن سقراط يختص بهذه المسألة من أنصار الدولة المدنية City-State في أى شكل من الأشكال وفي ظل أى نوع من الحكومة ، لأن تفجر الفكر الفلسفي الذي تدفق منه ، كان من أحد مجرياته على الأقل ، أوسع من أن ينحصر داخل حدود المدينة . لقد كان السكليون وأتباعهم خلفاء لسقراط ، وهؤلاء كانوا

ذوى نزعة عالية ويجدون في تفكيرهم ومعرفتهم ما يكفي حاجتهم . وبما أنهم كانوا غير راغبين في الاسترشاد بأية مدنية أو التعلم منها ، فقد اتخذوا من العالم موطناً لهم .

والسياسة مسألة تدخل في نطاق الفكر ، كما أن الحكم من اختصاص الحكماء ، غير أن الحكمة ليست خاتمة المطاف في هذا الموضوع كله ، كما أننا لانستطيع أن ننسى ، كما نسي سقراط وأفلاطون من بعده في الكثير من الأحيان ، عناصر الإرادة والعزيمة التي لها كبير الوزن في الشؤون السياسية . ذلك أن الإدارة السليمة للدولة تستلزم أن يكون حكامها من الحكماء ، غير أن سلامتها ووحدتها تستلزم أيضاً أن تكون إرادة الشعب مؤيدة لحكمهم ومتفقة معه ، أى أن حكم الحكماء وتأييد الشعب ضروريان ، وضرورة أحدهما تساوى ضرورة الأخرى ، لأن إرادة الشعب وحدها تعنى حكم الدهماء — أى حكم الجهل في صالح الأنانية ، كما أن المعرفة وحدها تعنى بمرور الزمن ممارسة أصحاب الفكر لحكم مطلق . وكما أن عنصر الإرادة يجب أن يكون له وزنه في إدارة الشؤون الإنسانية ، كذلك يجب أن يكون للعزيمة أيضاً نفس الوزن ، فهناك بالضرورة شيء كثير من تصرف الإنسان لا يدخل في حساب العقل وتقديره ، وهنا يجب أن يستمع الإنسان لصوت سمعيته السليمة المنبعثة من التجربة<sup>(١)</sup> . ومع أن أفلاطون ، في محاوره « مينون » ، جعل سقراط يعترف بوجود هذه السليقة ، إلا أنه جعله ينبذها بمجرد اكتشافه لوجودها ، على أساس أنها شيء لا يمكن إيصاله للغير بالتعليم ، ولا يفيد إنساناً غير صاحبه . غير أننا في قدنا لسقراط وتلميذه أفلاطون يجب أن نذكر البيئة التي كانوا يعيشون فيها ، فلقد تحدثوا عن المعرفة إلى شعب كان واعياً بل أكثر من واع ، لعناصر الإرادة والعزيمة .

---

(١) يتحدث لورد مورلي في كتابه « مذكرات في السياسة والتاريخ » ص ٥٧ ، ٥٨ عن « السجية البدئية التي تعمل في عقل السياسي أكثر مما يفعل التحليل والحجة » وهو يفتهم قول بسمارك: « كثيراً ما لاحظت أن إرادتي تصل إلى قرار قبل أن أتهى من تفكيري » .

وتوجهوا بالكلام إلى ديموقراطية أثينية حيث كانت الإرادة الشعبية تعبر عن نفسها في صورة قرارات مؤقته كذلك الذى رفض سقراط أن يطرحه للتصويت في سنة ٤٠٥ ، وحيث كان الساسة يدافعون عن العريضة لانهم لم يجدوا شيئاً يدافعون عنه غير ذلك . فلاحظ إذن أن يتحدث الفيلسوفان عن المعرفة وعن سيادة المعرفة في مثل هذه البيئة ، فشرحوا نصف الحقيقة التى بدت لهم شيئاً مهماً ، وضربوا صفحاً عن الحقيقة التكميلية التى بدالها أن الناس يغالون في تأكيدها .

#### ملاحظة :

لقد اتبعت فيما سبق قوله ، وإلى حد كبير ، التفسير الذى أخذ به الأستاذ برنت في كتابه « الفلسفة اليونانية » عند تناوله حياة سقراط . ويرى الأستاذ برنت أن سقراط الحقيقى لا يمكن معرفته إلا من محاورات أفلاطون ( لا فى الذكريات Memorabilia التى كتبها اكسينوفون ) وهو يعتقد أن محاورات أفلاطون ، من أولها إلى « الجمهورية » ، بما فى ذلك هذه المحاورات الأخيرة ، ( وفيها عدا برنامج الدراسات الخاص بالحكام ، والذى يعتقد الأستاذ برنت أنه من وضع أفلاطون نفسه ) ، هذه المحاورات يرى الأستاذ أنها سرد تاريخى لآراء سقراط . ويسلم بأنها ليست مسجلات لمناقشات فعلية ( وإن كان من الجائز أن بها أجزاء من مثل هذه المناقشات ) ، بل إنها تصور سقراط كما كان يبدو لأفلاطون . ولكنه يقرر أن أفلاطون كان مؤرخاً كما كان فناناً ، وأنه فى محاوراته كان يسرد آراء أستاذه ، ولا يستخدم اسم أستاذه ستاراً يحتفى وراءه . ولهذا السبب يعتقد الأستاذ برنت أن الجمهورية مثلاً لا تتناول الأشخاص الذين عاشوا فى أيامه . أو اختلافات الرأى التى حدثت فى تلك الأيام ، بل تعرضت للأشخاص (مثل تراسوماخوس) والاختلافات (مثل العلاقة بين الحق والوقوع) التى كان لها وجود فى أيام سقراط . وهذا الرأى يعنى أنه ينسب إلى سقراط كل ما يعتبر عادة أنه من أعمال أفلاطون — كنظرية المثل العليا ، والدفاع عن الشيوعية ، والنظرية السياسية الخاصة بالطبقات الثلاث وحكم طبقة الفلاسفة . ولم يكن فى مقدورى أن أذهب إلى هذا المدى ، ومع تسليمى بأن

آراء أفلاطون في الفلسفة السياسية قد استمدت وجودها من سقراط ، فإني أقرر أن كشف هذه الآراء ووضعها في شكلها المكتمل إنما يعود إلى أفلاطون (١) ولهذا أرجعت إلى سقراط نظرية سيادة المعرفة ، وفكرة أن القدرة على الحكم فن ، وهي الآراء التي عرضت في محاورتي « مينون » و « جورجياس » كما أرجعت إلى بروتاجوراس الخطوط الخارجية للنظرية التعليمية المتعلقة بالدولة ، وهي التي عرضها أفلاطون في المحاور التي تحمل إسم « بروتاجوراس » . ومن ناحية أخرى نسبت إلى أفلاطون نفسه التفصيلية الأخرى التي توصل إليها من تلك الفروض ، وهي أنه من أجل سيادة المعرفة والممارسة السليمة لفن السياسة والحكم يجب أن توجد ثلاث طبقات متخصصة من الضروري أن يعيش اثنان منها في ظل نظام ، كما يجب أن يسند الحكم إلى إحداها بفضل ماتمتع به من تدريب فلسفي . وبعبارة أخرى يبدو لي أن النظرية السياسية « للجمهورية » تبدأ من أفكار سقراطية وتنتهي إلى نتائج أفلاطونية .

وتتضمن نظرية الأستاذ برنت فكرة أن سقراط كان رئيساً « لمدرسة » فعلية للفلسفة في أثينا ، وأنه كان يعلم نظرية معينة في هذه المدرسة ، وأن هذه النظرية التي كانت تعلم بانتظام في المدرسة هي التي كان من الطبيعي أن يتحدث عنها أفلاطون . ويقول الأستاذ برنت إن المبادئ الرئيسية للمدرسة السقراطية كانت فيثاغورية وإن سقراط كان فعلاً عميد الفيثاغوريين في اليونان ويبدو من المحقق على أية حال ، أن أفلاطون كان متأثراً بالمبادئ الفيثاغورية ، فمن الطبيعي أن ينسب إلى سقراط انتقال هذا الاثر إلى أفلاطون ، مادام سقراط كان على صلة بالفيثاغوريين .

---

(١) منذ أن كتب هذا الكتاب . وبينما كان في المطبعة ظهر مقال يتناول آراء الأستاذ برنت ، بقلم الأستاذ ستيفارت . وذلك في عدد مجلة Mind لشهر أكتوبر سنة ١٩١٧ .



### اكسينوفون :

كان لا بُد أن يتبع تقدم الفكر السياسى اليونانى الخطوط التى رسمها سقراط فأفلاطون كان تلميذه بكل معانى الكلمة ، وأرسطو إنما يبنى على أسس وضعها أفلاطون . ومن واجبا قبل أن نتناول أفلاطون ، أن نعهد الطريق بمعالجة المبادئ السياسية التى كان يعتقها خلفاء سقراط وأتباعه الأقل شأنًا ، وبعض هؤلاء استخلصوا من تلميحه نتائج تختلف كل الاختلاف عن النتائج التى وصل إليها أفلاطون . فهناك اكسينوفون يعرض آراء أستاذه سقراط ويذهب بفكرة الكفاءة إلى مدى أوسع فيجعلها تطبق فى الفروسية والقيادة الحربية والاقتصاد المنزلى . ولقد كان اكسينوفون يشبه أفلاطون فى التحيز ضد الديمقراطية الأثينية ، ولكنه اختلف عنه فى أنه كان يرى أن علاج الحالة لا يكون بإقامة حكومة مثالية جديدة ، بل يجعل أثينا تسير وفق نمط من الحكم قائم فعلا . ومن رأيه أنه النمط الفارسى اسماً ، وإن كان فى واقع أمره إسبرطيا . وقد صور هذا النمط فى رواية تاريخية اسمها « كىروبايديا » Cyropaedia . أو تنشئة قورش اتخذ من سيرة بطلها قورش وسيلة لعرض آرائه السقراطية . ويرى اكسينوفون أن الدولة يجب أن تكون كالجيش إذا أريد لها أن تكون فى مثل كفاءة الجيش فتقوم على نظام محكم من الرتب وتقسيم سليم للعمل ، على أن يهيمن على كل شىء فيها الرجل الحكيم ، ويعمل كل فرد تحت سيطرته ذلك العمل الذى يجيده . وتعرض هذه الرواية الكثير من الآراء التى تظهر ثانية فى كتابات « أفلاطون » وأرسطو ، فالتقوانين يجب ألا تهدف إلى مجرد منع الجريمة ، والتعليم يجب ألا تتولاه هيئات خاصة ، إذ لم يكن الحال كذلك فى بلاد فارس القديمة ، فالتقانون هناك كان إيجابياً وخلاقاً ، يغرس فى المواطنين روح النزاهة بحيث لا يشعرون بميل إلى ارتكاب شر أو عمل مخجل بالشرف . والتعليم هناك تتولاه الدولة ويدوم مدى الحياة ، « فكان أولاد الفرس يذهبون إلى المدرسة لتعلم العدالة ، كما يذهب أولادنا لتعلم القراءة والكتابة والحساب » . أما المعلمون الذين كانت الدولة تعينهم للقيام بعملية التدريب ، فقد كانوا من كبار السن الذين حازوا مرتبة الشرف فى دراستهم . وعلى نسق ما فعله

---

(١) عن كىروبايديا ، قارن هينكل ، دراسات ص ١٣٦ وما بعدها .

أفلاطون في «الجمهورية» ، رسم أكسينوفون المراحل الأربعة التي كان يمر بها أبناء  
الفرس في عملية التعلم مدى حياتهم حتى يصلوا إلى مستوى الامتياز الخلقى والحربى ،  
ثم بين كيف أن بيئة كهذه كانت كفيلة بإظهار الحاكم المثالى ، وهو قورش ، ذلك  
الرجل الذى فاق كل بنى وطنه حكمة وكالا ، فجعل شعبه أكثر حكمة وكالا مما كان  
فى أى زمن ، مضى وهكذا نرى أن الفكرة اليونانية عن أن الدولة هى هيئة أخلاقية  
وتعليمية يعيد أكسينوفون تصويرها فى ضوء الآراء السقراطية . والنتيجة هى وجود  
فكرة تعليم الحكمة الأخلاقية بمعرفة الدولة ، وإسناد الحكم إلى رجل مثالى فى حكمته  
يبرزه هذا التعليم . وهذه أيضاً نتائج أفلاطونية . والحق أن «الجمهورية» يمكن  
تسميتها «كوروبايديا» ، دون أن تكون موضوعة فى القالب التاريخى الذى صاغه  
لها أكسينوفون ، ولكن تغذيها بدلا من ذلك فلسفة عميقة تصل إلى أغوار الإنسان  
والعالم<sup>(١)</sup> .

وأكسينوفون من أنصار الملكية ، وهو فى هذه النزعة يشبه أفلاطون (فى إحدى  
مراحل تطوره ، ولكنه يختلف عنه فى أنه كان من أنصار الملكية الحزبية ، فقد  
كان هو نفسه جنديا حارب ضد الفرس فى عهد قورش وفى عهد أجيسيلوس ،  
وعاش فى أيام شاهدت نمو الجيوش المحترفة بدلا من الميليشيا الوطنية القديمة وظهور  
ملكيات حربية على أساس هذه الجيوش ، مثل ملكية الملك ديونيسيوس  
الأول (٤٠٥ — ٣٦٧) فى سرقسطه . وفى محاوراة اسمها «هيرون» تنسب عادة  
إلى قلمه ، يصف أكسينوفون «هيرون» الملك الطاغية الذى حكم سرقسطه قبل  
ديونيسيوس (٤٧٨ — ٤٦٧) وهو يتناقض مع الشاعر سيمونيدس حول

---

(١) إلى جانب ذلك كتب رسالتين : احدهما عن دستور لندمون ، والأخرى عن  
إيرادات أثينا . وهى التى أيد فيها تأميم النقل البحرى التجارى والمخانات ( والوكالات )

مشكلة الحكم المطلق . ويبدو أن اكسينوفون قد وصل من هذا الحوار إلى أن الحاكم المطلق ليس حاكماً مرموقاً فحسب ، بل من الجائز أن يكون رجلاً يعمل لخير الشعب وهذه النزعة إلى النظام الملكي التي يظهرها اكسينوفون في رواية « كيروبايديا » وفي محاوره « هيرون » ، وهي نزعة يبدو أنها كانت من خصائص السياسة العملية والنظرية السياسية لهذا العصر على السواء ، فهي تظهر في كتابات أفلاطون ، وتوجه إليها أرسطو إلى حد ما ، حيث أنه في الكتاب الثالث من « السياسة » يتحدث بشيء من التفصيل عن الحاكم المطلق كما يوجه اهتمامه في الكتاب الخامس إلى الوسائل التي تحقق استقرار هذا النوع من الحكم . وكذلك تبدو هذه النزعة وثيقة الاتصال بالسياسة الفعلية في كتابات إيسوقراط .

### إيسوقراط

هناك أوجه شبه كثيرة بين إيسوقراط اكسينوفون ، فالاثنتان مفكران وهن المرتبة الثانية لم يلقا مستوى الفهم الفلسفي للسياسة ، يصطبغان بقدر من الفلسفة يمكنهما من التعبير تعبيراً عاماً عن النزعات والآراء السائدة في عصرهما ، وقد تأثر كلاهما بسقراط ، غير أن التأثير السقراطي عليهما كان تأثير سقراط المجرد عن كل ما فيه من عمق ، الهابط إلى المستوى المألوف . ونظراً لأن إيسوقراط قد ولد في سنة ٤٣٦ ق م ومات في سنة ٣٣٨ ق م ، فقد بدأ حياته قبل مولد أفلاطون وامتدت إلى ما بعد موته ، بل إنه كان ذا تأثير في أرسطو الذي كان يصغره سناً بما يقرب من خمسين عاماً . ولقد اتصل بسقراط في شبابه ، ومع أن آثار هذا الاتصال يمكن تتبعها في محاولته تطبيق « الفلسفة » التي كان ينادى بأنه معلها على الحياة المدنية ، إلا أن عجزه عن فهم التعليم الحقيقي لسقراط يمكن تتبعه أيضاً في فكرته الضحلة عن طبيعة الفلسفة . ثم أنه تأثر أيضاً بتعليم السفسطائيين ، وبذوع خاص السفسطائي بروديكس الذي كان يعلم حسن التعبير الأقوى ، كما تأثر بطريقة غير مباشرة بالخطيب جورجياس . وقد تحول اهتمامه نحو الخطابة ، وحوالي سنة ٣٢٠ ق م فتح مدرسة ظلت أكثر من خمسين

عاما تعلم الفلسفة ، التي كان في واقع الأمر يفهمها على أنها شيء من طبيعة الخطابة السياسية . وقد حاول أن يفرق بين تعليم مدرسته وتعليم السفسطائيين<sup>(١)</sup> . وفي محاولته إيجاد هذه التفرقة أكسب كلمة « سفسطائي » ذلك المعنى الذي تستعمل فيه اليوم بوجه عام ، وهو معلم للسفسطة وأستاذ في حيل المجادلة . وبقوله إنه يعلم الفلسفة يبدو كأنه ينتمي إلى جماعة أفلاطون وسقراط ، غير أن هناك فروقا جوهرية بين مدرسة سقراط ومدرسة إيسوقراط ، فهو يختلف عن سقراط في اعتقاده أن الرأي أفضل في هدايته من العلم فيما يختص بالشئون العلمية ، ويقول في هذا الشأن : — « من الأفضل أن يكون الإنسان آراءه محتملة حول أشياء نافعة عن أن يكون لديه معرفة دقيقة بأشياء عديدة النفع كما يختلف عن أفلاطون في اعتقاده أن التعليم يتضمن الحصول على قدرة تكوين آراء سليمة عن المواضيع السياسية وبتنوع خاص قدرة التعبير الصحيح عن هذه الآراء ، بينما كان من رأي أفلاطون أن دراسات العلوم والرياضيات هي لب العملية التعليمية . وبخلاصة القول إن فلسفته تتركز من أولها إلى آخرها حول « فن التحدث والكتابة في مواضيع سياسية ضخمة ، وهو فن يعتبر تمهيدا للحصول على قدرة تقديم المشورة فيما يختص بالشئون السياسية ، أو العمل في هذا النطاق . ومع أن هناك فجوة بين فكرة أفلاطون وفكرة إيسوقراط عن الفلسفة ، إلا أنه ليس هناك ما يدعو إلى التحدث عن وجود عداوة بينهما ، بل على النقيض من ذلك فالاثنتان ، في بعض آرائهما السياسية على الأقل ، يمكن اعتبارهما حليفين لا عدوين ، فكلاهما له النزعة نفسها نحو النظام الملكي ، ولا شك أن أفلاطون الذي كان يحس إحساساً عميقاً بالوحدة اليونانية ، كما يتضح من الجزء الخامس من الجمهورية ، كان على استعداد لتجديد مشروع إيسوقراط القائم على اتحاد اليونان ضد بلاد الفرس . كما أن إيسوقراط الذي كان يعتقد ، بطريقة الخاصة ، أن تدريب الساسة

---

(١) يشير إيسوقراط إلى السفسطائيين الذين عاشوا في القرن الرابع . لا إلى أولئك الذين عاشوا في القرن الخامس .

أمر ضرورى ، لا يمكن أن ينظر شذرا إلى محاولات أفلاطون في تدريب ديونيسيوس ملك سراقسة سيراتيوز الشاب (١)

ويمكن النظر إلى إيسوقراط على أنه رجل تعليم وكاتب سياسى ، ففي المجال الأول لم يقتصر عمله ، خلال أكثر من خمسين عاما ، تدريب كل خطباء عصره ، بل امتد إلى تدريب عدد من الساسة والفلاسفة والمؤرخين ، أما في المجال الثانى فقد تناول كل الموضوعات السياسية الجارية في الخمسين سنة التى انقضت بين صلح انتالكيدياس وانتصار فيليب في خايرونيا ( ٣٨٧ — ٣٣٨ ) . وكان هذان النوعان من النشاط على اتصال وثيق ببعضهما البعض ، فقد كان التعليم الذى يقوم به هو تعليم الخطابة كما أن مقالاته السياسية كان القصد منها إيضاح الكيفية التى يتبغى أن تستخدم بها الخطابة . ولقد كان إيسوقراط رائع الأسلوب ، ولكنه كان يعتبر الخطابة إعدادا للسياسة وأكثر منها دراسات للأسلوب . وعلى هذا الاعتبار كان يعتقد أنها أسمى من فن التشريع الذى كان موضوع اهتمام أفلاطون وأرسطو ، لأن التشريع فن من السهل إيجاده كما أنه لا يمتص إلا بشئون الدولة الداخلية ، أما الخطابة فإنها فى نظره تعالج المسائل العليا الخاصة بما بين الدولة والدولة من علاقة ، ولهذا فهى التى تخلق المهارة فى شئون الحكم ، وهى فى الوقت عينه وليدة تلك المهارة . وعلى ذلك فإن المشكلة الحقيقية التى تشغل إيسوقراط هى مشكلة العلاقات المتبادلة بين الدول اليونانية ، وهى مشكلة شغلت أرسطو بعض الشيء فى كتاب « السياسة » ، فتراه يقرر أن أفلاطون فى كتاب « القوانين » وفلياس الخالقيدونى فى المخطط السياسى الذى اقترحه قد أهملوا دراسة العلاقات الخارجية بين الدول ، تلك العلاقات التى كانا يسميان إلى إقامتها . وقد ناقش الموقف السليم للدولة حيال جاراتها فى قطعتين من الجزء

---

(١) « الفلسفة اليونانية » تأليف برنت م ٢١٥ - ٢١٩ .

السابع من « السياسة » (١). ومع ذلك فإن إيسوقراط هو الكاتب اليونانى الوحيد الذى ركز انتباهه تركيزاً حقيقياً فى هذه المشكلة ، ولا نجافى العدل إذ نقول إنه تجاوز السياسة الداخلية للدولة المدينة ، وعرف أن المشكلة الفعلية المعاصرة هى إيجاد الأساس السليم للعلاقات بين كل دويلة من تلك الدويلات وجاراتها

ويجب أن نحكم على خطابة إيسوقراط من الخطاب التى ألقاها ، وهى فى واقع الأمر رسائل سياسية أكثر منها خطبا . والحق أن بعض هذه الخطب تناولت السياسة الداخلية لأثينا ، فالرسالة السماه إريوباجيتوس وهى التى ظهرت فى عام ٣٤٦ . قد خصصها للدفاع « الديمقراطية الموروثة عن الأجداد فى أثينا . وقد استخدمت هذه العبارة خلال زمن طويل ، واكتسبت مختلف المعانى . وكان من رأى إيسوقراط أن عصر سولون إنما يمثل الماضى المثالى الذى يجب أن تعود إليه أثينا ، وأن عملية الاقتراع يجب أن تلغى لأنها تتنافى مع المساواة الحقيقية أو المساواة المتسقة التى تفرق بين الجدارة والعجز ، أما اختيار الأصلح لكل منصب فيجب أن يتم بالانتخاب . ثم أن مجلس أريوباجاس القديم ، وهو الذى جرد من كل سلطاته لابد له من أن يستعيد هذه السلطات . ولم يفت إيسوقراط أن تعليم المواطن لا ينتهى ببلوغه سن الشباب ، بل يجب أن يظل هذا التعليم فى صورة الرقابة على الأخلاق وحماية النظام العام . ويقرر إيسوقراط أنه من أنصار الديمقراطية ، ولكنه يريد ديموقراطية معتدلة على نسق ديموقراطية إسبرطة يسند فيها المنصب إلى الأكفأ من الناس ، ولا تفسر فيها الحرية بأنها إباحية . كل هذه الأشياء أقوال مألوقة ردها أرسطو ، كما ردد أيضاً تلك الحجة فى سنة ٣٥٥ التى نجدتها فى رسالته عن

---

(١) السياسة ، ٢ . ٦٠ ٢ و ١٤ ، ٢٧ — ٣ و ١٤ — ١٥ . ومع ذلك يمكن القول إن افلاطون فى الكتاب الخامس من الجمهورية . وفى الكتاب الأخير من « القوانين » قد ناقش فلا . مشكلة العلاقات الخارجية .

السلام التي وجهت ضد احتفاظ أثينا بإمبراطورية لم تكن لها في الأيام الطيبة القديمة وذلك عند مناقشته لأخطار الإمبريالية في الكتاب السابع من « السياسة » .

وهكذا نرى أن إسوقراط ، فيما يختص بالسياسة الداخلية ، كان يجبذ - كمعالج لما كانت تعانيه أثينا من قلق - أن تعود إلى ديموقراطية الأجداد وتتخلى عن بقايا إمبراطوريتها . ولكنه كان يحس أن العلاج الصحيح للقلق الداخلية لابد أن يكون علاجاً خارجياً ، ولا يستطيع الحصول عليه إلا في محيط السياسة الخارجية . فتتابع الدويلات اليونانية يمكن أن تزول من نفسها إذا اتحدت فيما بينها لتنفيذ « خطة كبرى » تهدف إلى غزو الشرق .

ويتضح من هذا أن إسوقراط كان أكثر من مواطن لأثينا . إنه كان مواطناً ليونان بأكملها<sup>(١)</sup> . وكان يرى أن لليونان ثقافة واحدة ، وفي سبيل تنمية وحدة هذه الثقافة أدى هو نفسه من الخدمات ما لا يستهان به . وكان يعتقد أن تلك الثقافة هي العنصر الحقيقي الذي يميز اليوناني عن البربري ، ولهذا نادى بأن الوحدة الثقافية يجب أن تتحول إلى وحدة سياسية ، وأن تلك السياسة يجب أن توجه ضد البرابرة . وبهذا تستعيد اليونان تماسكها ، وتتخلص مدائنها من القلاقل . ليس هذا فحسب ، بل إن آسيا تستطيع أن تحصل على حريتها وتحرر شعوبها من العبودية .

ولم يكن إسوقراط أول من نادى بهذه السياسة ، فقد سبقه إلى ذلك جورجياس الذي ألقى خطاباً في أولمبيا حيث كان العالم اليوناني يجتمع كل أربع سنوات للاحتفال

---

١ - كان الخطيب ليسياس قد تحدث عن نفسه على أنه « مواطن ليونان » ، وذلك في خطابه الأولمبي سنة ٣٨٨ ( Jebb, Attic Orators, 1, 156 ) .

٢ - ( Panegorieus, 50 ; Antidosis, 293 ) من الشائق أن تمارن هيلينية لإسوقراط الشاملة بهيلينية أفلاطون في الكتاب الخامس من ( الجمهورية ) .

( م ١٢ - النظرية السياسية )

بالألعاب القومية الكبرى «نصح فيه بالاتحاد وناشد اليونان أن يتقبلوا على البرابرة»<sup>(١)</sup>. وفي سنة ٣٨٨ ألقى الخطيب ليسيّاس خطاباً في أولمبيا حث فيه اليونان على التخلي عن التطاحن الداخلي ، وتحرير يونان إيونيا من حكم البربري أرتاكسركسيس ، ويونان صقلية من حكم الطاغية ديونيسوس<sup>(٢)</sup>. وبعد ثمانى سنوات من هذا ، أى في سنة ٣٨٠ كتب إيسوقراط خطابه الأولمبي المسمى بانيجيريكوس ، وهو خطاب لم تتح له فرصة إلقائه بل أعطاه للعالم في شكل رسالة . وأهم نقطة في هذا الخطاب هي الحاجة إلى اتحاد بين أتينّا وإسبرطة في حملة مشتركة ضد بلاد فارس . غير أن اتحاداً كهذا كان أمراً مستحيلاً ، ولهذا وقع خطاب إيسوقراط على آذان صماء ، وبقيت أمام اليونان خطتان سياسيتان كان إيسوقراط على استعداد لتأييد الواحدة منهما أو الأخرى . أما الأولى فهي اتحاد بين المدن اليونانية لتكوين دولة فدرالية . وكان من الممكن أن تصبح مدينة طيبة نواة لاتحاد فدرالى يونانى بعد أن وصلت في سنة ٣٧١ إلى مركز الصدارة وظلت متمتعة به فترة قصيرة . وكان ممكناً أيضاً أن يقوم اتحاد هيلينى على نمط الاتحاد اليبوتى القديم الذى تفكك في سنة ٣٨٧ ، وأن يصبح إيسامينونداس رجل الحكم في هذا الاتحاد بعد أن أثبت قدرته على الارتفاع إلى مفهوم المواطنة اليونانية . غير أن طيبة عجزت عن استغلال الفرصة كما أن إيسوقراط لم يستطيع تبينها . ولهذا تحول إلى الخطة السياسية الثانية وهي محاولة العثور على حاكم لا يكون رجل حكم في اتحاد فدرالى يونانى ، بل يكون قائداً يتزعم حلفاً بين الدويلات اليونانية . لقد كان النظام الفدرالى أبعد من حدود بصره

---

(١) فيلوستراتوس ، المتنبس في مؤلف Jebb سالف الذكر ص ٢٠٣ - ٢٠٤ .

(٢) يعتبر « ليسيّاس » شخصية جذيرة بالدراسة تتناول تاريخ النظرية السياسية من نقطة أخرى . فقد كان والده كيغالوس صديقاً لسقراط ، وقد وضع « الجمهورية » في منزل هذا الوالد ، كما أن كيغالوس نفسه ، وبوليمارخوس شقيق ليسيّاس الأكبر كانا شخصيتين من شخصيات هذه المحاورة ، وقد كتب ليسيّاس في سنة ٣٩٢ دفاعاً عن سقراط ، رداً على رسالة كتبها السفسطائى بوليكراتيس في نفس السنة ضد الفيلسوف .



السياسى ، وكان الرباط الذى يربطه بالدولة المدينة أفوى من أى يسمح له بمناصرة أى اتحاد أعلى من ارتباط غير مقيد أو تحالف حربى تحت زعامة قائد واحد .

ولقد جد فى العثور على مثل هذا القائد خلال سنوات عدة وفى أنحاء كثيرة من العالم اليونانى ، وكانت آماله معقودة بآدى بدى على رجل اسمه ياسون من مدينة فيراى Pherea يشغل منصب رئيس قضاة تساليا ، وكان لقبه عندهم يسمى تاجاس Tagus . وبعد أن مات هذا الرجل فى سنة ٣٧٠ حول بصره إلى ديونيسوس حاكم سرقسطة وأخيراً هياً له القدر فيليب للقدونى ، فوجد فيه ضالته للنشودة وتوجه إليه بخطبة عوامها فيلبوس ، ورسالتين (١) فيما بين عامى ٣٤٦ و ٣٣٨ . أما الخطبة (وقد كتبها سنة ٣٤٦) فقد حث فيها فيليب على أن يوفق بين الدويلات اليونانية ، ويعين نفسه رئيساً لبلاد اليونان الموحدة ، ثم يقودها تحت لوائه إلى حرب ضد البرابرة .

وبعبارة موجزة طلب منه أن يكون رسول الخير لليونان والمللك الحقيقى لقدونيا والسيد الأمر لبلاد آسيا ... وهكذا ترى أن إيسوقراط كان معنياً بإيجاد « سلطة عليا » تتولى قيادة الحرب الكبرى التى ستقذف اليونان من القلاقل الداخلية وتنشئ الثقافة اليونانية فى ربوع آسيا — وهى سياسة لها ما يشبهها شهاً عجيباً فى العصور الحديثة . وقد نسميه ملكياً ، ولكنه ملكى داخل حدود ، إذ أنه لا ينشد إلا وجود سلطة حرية عليا فى اليونان ، ولا يعنى من هذه السلطة إلا غرضاً واحداً هو الحرب فى بلاد الشرق . صحيح أنه خطاب موجه إلى حاكم قبرص يشيد بالحكم المطلق ويصله بأنه « أنبل الأشياء كلها » ، ولكنه فى الخطبة الموجهة إلى فيليب والسماة

---

(١) كتبت الرسالة الثانية بعد انتصار فيليب على أثينا وطيبة فى خايرونيا ، وفيه يحث فيليب على أن يتوج مجده هذا بأن يحيل البرابرة أرقاء فى خدمة اليونان . وليس صحيحاً ما قيل وتورد فى الرواية القديمة من أن أبناء موقعة خايرونيا « قتل رجل الفصاحة ياساً » ، فإنها على العكس ملأت قلبه أملاً فى المستقبل .

فيليپوس Philippus ، نراه يتحدث عن الملكية قائلاً إنها لا تلائم اليونان كثيراً ، مع أن الخطاب موجه إلى ملك . والحق أن إسوقراط قلما كانت له نظرية سياسية ، ولا يكاد يكون من أصحاب النظريات السياسية ، وكل ما في الأمر أنه صاحب سياسة وصحفي سياسي . وهو كصحفي سياسي يعتبر رجاله له صفات معينة قد تذكر القارئ الحديث محرراً في إحدى الصحف الكبيرة يكتب مقالات افتتاحية يابر فيها على تأييد اتجاه سياسي معين . ولكن بما أنه كان صحفياً كبيراً ، فقد أعجزه هذا عن أن يكون من كبار أصحاب النظريات أو من كبار العاملين ، وبما أنه كان يعيش في مجال غير واضح ، بين النظريات والواقع ، فقد فاته فرصة بلوغ المجد في هذا الميدان أو في ذلك ، ولم يكن شبيهاً بديموسثينيس أو أرسطو . ورغم قوله إنه خطيب ومواطن صالح فقد كان مفتقراً إلى الفصاحة المتهبة والوطنية الدنية الفياضة التي تمتع بها الأول . ورغم أنه معلم «للفلسفة» — وهي فلسفة سياسية — فإنه لم يستطع فهم فلسفة السياسة كما تجلت في أرسطو . ومع كل هذا فإن ذلك الرجل قد تعاغل في أعماق الاتجاه التاريخي المعاصر بصورة لم تتوافر لديموسثينيس أو لأرسطو ، فقد تجاوز حدود السياسة الداخلية للدولة اليونانية حيث فشلا ، وتفهم مشكلات سياسة اليونان الخارجية حيث عجزا عن أى شيء من هذا .

وعندما عين فيليب المقدوني في سنة ٣٣٧ قانداً لليونان بقرار من مؤتمر كورنثه ، وخول السلطة الكاملة لشن الحرب على فارس ، ظهر في آخر الأمر أن إسوقراط يمكن أن يعتبر على حق في كل تعليمه .

### الكليون والنوريون

إذا ما تحولنا من اكسينوفون وإسوقراط إلى الكليين والنوريين ، فإننا نسير في اتجاه فكرى مختلف كل الاختلاف . فبينما اعتنى المفكرون السابقون الفكرة اليونانية القديمة عن الدولة وتوسعوا فيها ، فإن المدرستين اللتين تهما لان هذين

الاميين نبذتا هذه الفكرة تماماً . وبينما ارتفع إيسوقراط إلى مستوى فكرة المواطنة الهيلينية ، نرى الكليين يذهبون إلى مدى أبعد ويصلون إلى فكرة المواطنة العالمية ، فنجد فيهم رسلا واعين<sup>(١)</sup> لهم نزعة عالمية ربما كانت من الخصائص الداخلية للدارس الفلسفية التي كانت تضم بوجه عام معلمين وتلاميذ من كل أنحاء العالم اليوناني . وكان وضع الكليين قائماً على حياة سقراط من ناحية وعلى تعاليمه من ناحية أخرى . فإذا كان من عادة سقراط أن يسير عارى القدمين ويتحدث مع كل إنسان ، أميراً كان أو حقيراً ، فهكذا فعل الكليين . وإذا كانت تعاليم سقراط متعصبة على أن واجب الإنسان أن يعرف نفسه ويعمل وفق هذه المعرفة ، فإن الكليين ذهبوا بتعاليمه هذه إلى مدى أبعد ، فنادوا بأن الرجل الحكيم الذي يصل إلى المعرفة يستطيع أن يكتفى بنفسه . وقد ترتب على اتباعهم لسيرة سقراط والبالغة فيها ، أن تطور بهم الحال فأصبحوا أشبه بالمتسولين على غرار قدامى الرهبان الفرنسيين كان فيما عدا هذا الفرق العظيم وهو أنهم شاءوا لأنفسهم الفقر لاجباً في ملكة السماء ، بل كرهاً في ممالك الأرض . كان سقراط يتقدم بعض نظم الديموقراطية ، أما هم ، فقد ثاروا على المجتمع بأسره بكل درجاته ونظمه ، ونافضوا العالم اليوناني كله ، فكانوا أعداء الملكية والأسرة والمدينة وكل شيء غير ذلك يفرق الناس درجات ، ويحمل أحدهم أسبق من الآخر ، أو يجعل مكاناً من الأمكنة أفضل من الآخر . فكل الناس في نظرهم سواسية وكل الأمكان على غرار واحد . يقولون :

« لماذا أغفر بالاتباء إلى أرض أتيناك شأني في ذلك »

شأن الديدان والحشرات التي تهلك النبت ؟ » .

---

(١) تحدث أفلاطون في عاوريته « بروتاجوراس » عن بروديكنس ، فصوره رجلاً يهتبر الناس جيداً « زملاء مواطنين يحكم الطبيعة » — كما أن السفطاني أنتيفون ، كما رأينا ، كان في نهاية القرن الخامس يتأدى عبداً العالمية . ونضيف إلى ذلك أن عالمية الكليين ، وهي الشبيهة بعالمية أنتيفون والمختلفة عن عالمية الرواقين لها طابع سلبي لا إيجابي . فقد كان كرمهم لمدينة « كيكروبس » أكثر من جهم لمدينة « زيوس » .

.. ولقد أقعدتهم هذه الروح الثورية قوميتهم « وأصبحوا لا يشدون لأنفسهم مدينة  
أوييتاً أو وطناً » . فنفروا أنفسهم بعدم ولائهم للدولة من جراء تفسيرهم لتعاليم  
مقراط . والمعرفة في نظرهم هي الفضيلة ، وهي شيء داخلي ، وليست شيئاً غير ذلك .  
أما الأشياء الخارجية فإنها ليست معينات على الفضيلة ، بل هي معوقات لها ، ومن  
واجب الإنسان أن يتخلى عن كل شيء ويسير وراء الفضيلة ، فهي وحدها الطليقة  
من القيود . « والنظم الخارجية لا تعدو أن تكون عوائق في سبيل الإنسان ، كما أن  
كل المصالح الاجتماعية تسبب الحيرة والاضطراب » . يقول ديوجينيس متحدثاً عن  
أنتيستينيس مؤسس المدرسة :

« لقد علمني أن الشيء الوحيد الذي أملكه هو أن تكون أفكاري مطلقة  
بالعنان » .

وهكذا أصبح مثلهم الأعلى هو ذلك الرجل الحكيم الذي يعيش متزن النفس  
في كفاية ذاتية . فقد كان الرجل الكلبى يكتفى بنفسه ولا يعتمد على أى شيء غير  
ذاته . وتستوى في نظره كل الأمور ، أما الدولة فهي في اعتباره شيء لا يحمل  
معنى . وإذا كان يعترف بأية مواطنة فهي المواطنة العالمية ، وهو لا يرى فيها مواطنة  
على الإطلاق . ولهذا قال بلوتارخ متحدثاً عن الإسكندر الأكبر : « إن إقامة الإسكندر  
لإمبراطوريته العالمية إنما تدل على استيعابه للثل الأعلى الكلبى في ناحية السياسة » .

وهكذا تفككت دويلة المدينة City-state بفعل ما كان يقرره التقديميون  
الجذريون من أن الناس جميعاً سواسية مهما كان مركزهم السياسى ، وبفعل الفكرة  
الجذرية عن الرجل الحكيم الذى يكتفى بنفسه ويقنع بأن يكون عضواً في حياة  
النكون . وهكذا أيضاً اضمحلت الفكرة القديمة القائلة بأن الناس يجب أن يعيشوا

في ظل مجتمع مدنى مقسم إلى درجات ، وأن مثل هذا المجتمع وحده مع التدريب الاجتماعى الذى يكتسبه الإنسان منه هو الذى يكفل بلوغ الناس إنسانيتهم الكاملة . ثم تسربت إلى العالم فكرتان جديدتان قدر لهما أن يمرآ في تاريخ طويل ، وهما فكرة أن الناس جميعاً متساوون بحكم الطبيعة ، وفكرة أنهم جميعاً وبحكم الطبيعة أيضاً إخوة في مجتمع إنسانى واحد . ويبدو أننا هنا نقرب من المسيحية والكنيسة العالمية . والحق أن هناك مجرى متصلاً من الفكر يمكن تتبعه من الكليين إلى الرواقين ، ومن الرواقين إلى آباء الكنيسة القدايح . وهو مجرى من الفكر سارت فيه فكرة استقلال النفس الفردية جنباً إلى جنب مع فكرة المجتمع العالمى المكون من النفوس الفردية . ولا شك أن فكرة المجتمع العالمى لم تكن غائبة عن أذهان الكليين ، فهناك عدة رسائل سياسية تنسب إلى أتيسينيس مؤسس جماعتهم وكان معاصراً لأفلاطون . وينسب إليه أنه كتب مؤلفاً عنوانه « حول القانون أو الدولة » ، ورسالتين هما « حول الحكم » و « حول الملكية » . ومن الواضح أنه كان يرى أن الرجل الحكيم لا يعيش في دولة وفق قوانينها الموضوعية ، بل يجب أن يسترشد بقانون الفضيلة الذى يشمل العالم كله . كما كان يعتقد أن الإنسان كلما ازداد قرباً من « طبيعة الحيوان » كان ذلك أفضل للحياة الإنسانية . وهذا التشبيه بالحياة الحيوانية هو الذى تستند إليه الصيحة التى تنادى بالعودة إلى الطبيعة ، وبالزواج عن المدن والتخلى عن القوانين والنظم المصطنعة ، ثم الأخذ بكل ما هو بسيط وبدائى . وهى صيحة السفسطائيين الجذريين كما أنها صيحة روسو في ربيع حياته . وإذا ما وصلنا إلى ديوجينيس ، وهو أعظم الكليين ، لسنا فيه اعتدالاً كبيراً وشعرنا بنحو مختلف . ففي « جمهوريته » (إذا لم يكن بما أمكن الاحتفاظ به من روايات عما جاء بها من آراء قد تأثر بلون الذكريات الأفلاطونية) كان يقرر أن الدولة الحقيقية الوحيدة هى دولة العالم ، ويؤيد شيوعية الزوجات والأبناء ويتهم على ما يذكر عن الأصل النبيل والرق . وكما أنه كان يناصر تحطيم الأسرة فلا بد أنه أيضاً كان من دعاة إلغاء الملكية الفردية ( ولو أن أحداً لم يقل إنه كان كذلك ) . ولكنه من الوجهة الأخرى كان يعتقد بضرورة القانون ويرى أن القانون بدون الدولة عديم الجدوى .

ويبدو أننا عند هذه النقطة نواجه فكرة الدولة العالية والقانون العالمى ( الذى يشبه القانون الطبيعى الرومانى ) . وهى الدولة العالمية التى يتساوى فيها الجميع ، عبد وحر ، يونانى وبربرى<sup>(١)</sup> . وهى دولة لا بد من أن تدين لرئيس واحد مطلق الحكم . فإذا ما ذكرنا أن ديوجينيس كان معاصراً لأرسطو ( وقد مات قبله بسنة واحدة ) فإنه لا يسعنا إلا الإحساس بأن فى تعاليمه ( إذا كان ماروى عنه صحيحاً ) عطفاً على الحركة السياسية المعاصرة أكثر مما نجده فى كتابات أرسطو . وعندما كانت الدولة اليونانية تعاني حيرة الموت ، وعندما كان أرسطو معنياً بإيجاد صنف الملاج ، رفع ديوجينيس صوته صائحاً « إن الملك يلفظ أنفاسه الأخيرة . . لقد مات الملك . . فليحيى الملك الجديد ، ملك العالم » .

وفى مطلع كتاب « السياسة » نجد ما يشبه المعجوم على الكليين ، فالإنسان الذى يظن أنه يستطيع الوجود دون أن تكون له مدينة هو واحد من اثنين ، إما أن يكون حيواناً . وإما أن يكون إلهاً . والحق أن الكليين كانوا يظهرون مرة كالآلهة و مرة أخرى كالحوانات . فى الحالة الأولى كانوا يعبدون العقل البحت ، لا تزعمهم العاطفة ولا ياتمسون الكفاية إلا فى أنفسهم ، وفى الحالة الثانية كانوا يلقون بأنفسهم فى حماة القذارة والعبث إظهاراً لاعتراضهم على الطابع التقليدى للحياة البقية كلها وللسلوك المذهب كله . ولكن رغم هجوم أرسطو على الكليين إلا أنه فى الوقت عينه يستخدم لغتهم . فكلمة السر فى نظره هى « الكفاية الذاتية » شأنه فى ذلك شأن الكليين ، غير أن هؤلاء كانوا يؤمنون بالكفاية الذاتية للفرد بعزل عن غيره ، بينما كان أرسطو يؤمن

---

(١) كان أتيسثينس من تراقيا أما ديوجينيس فن مدينة سينوى . وربما كان هذا أحد الأسباب التى تفسر هجومها على المدينة اليونانية ، وهو يفسر تعاليم الكليين : كل الناس سواسية بالطبيعة .

بالكفاية الذاتية للفردية الاجتماعية (١) ، فالإنسان لا يكون في حالة اكتفاء ذاتي إلا إذا كان مواطناً ، ولكي يحقق هذه الكفاية الذاتية يجب عليه أن يوسع آفاق نفسه حتى يصبح مواطناً . وهناك ما يشبه العنصر الكلبي في أفلاطون كما في أرسطو . فشيوعية الزوجات والأبناء هي مبدأ كلبي ، وهناك إلى جانب ذلك نقاط التقاء كثيرة بين الثل الأعلى الكلبي و « مدينة الخنازير » التي ورد وصفها في الكتاب الثاني من الجمهورية مع أن الوصف كان خلواً من الإشارة إلى الكلبيين ، ومع أن أفلاطون لم يقصد السخرية من آرائهم أو مدحها .

لقد جعل الكلبيون من الفردية محور نظامهم ، وكانوا يرون أن الفرد يستطيع أن يكتفي بنفسه في أداء واجبه . ولقد سارت في الاتجاه نفسه المدرسة النورينية ، وهي أيضاً من المدارس التي ترجع أصولها إلى سقراط ، فالمعرفة في نظرهم تكفي لخلاص الإنسان ، غير أن الخلاص ، وفقاً لمبادئهم ، إنما يكتمل بالسير وراء اللذة . وبما أنهم وجدوا أن غاية الحياة هي تقديس اللذة العاقلة فلم يكونوا في حاجة إلى الدولة لكي تضع لهم أية قاعدة ترسم لهم طريق العمل . ومما يروى عن أريستوبوس مؤسس هذه المدرسة أنه قال : « الفلسفة شيء حسن لأنها تمكن الفيلسوف ، إذا ما ألقيت كافة القوانين ، من أن يعصى في حياته كما كان من قبل » . وعند ما وصل النورينيون إلى المدى الذي تصبح القوانين عنده غير لازمة ، أصبح من السهل عليهم اعتبار القانون شيئاً متواضعاً عليه ، وأن الصواب والخطأ هما من صنع القانون ، ويرجع وجودهما إلى العادة لا إلى

---

(١) من الجائز أن هناك إشارة إلى الكلبيين في نهاية كتاب « الأخلاق » عند مناقشة أرسطو لموضوع الحياة النظرية . ومن الجائز أيضاً أن أفلاطون كان يفكر في الكلبيين عند تحدته عن الفيلسوف الذي يتعد عن عاصفة الحياة ويعيش عيشته الخاصة (الجمهورية ٤٩٦ هـ) غير أن أفلاطون يضيف إلى ذلك على الفور أن مثل هذا الرجل « لن يحقق أجل عمل له إلا إذا وجد دولة ملائمة حيث يتاح له نمو أكثر وحيث يكون متقذاً لبلده ولنفسه » . (١٤٩٧)

الطبيعة . ولكنهم لم ينادوا بإلغاء القانون لكي يفسحوا المجال للذات الشخصية التي تعتبر عدوة له . بل إنهم على التقيض من ذلك كانوا يرون أن الإنسان قد يجد لذة في تحقيق مصلحة بلده أو مصلحة صديق له . يقولون :

« إن رفاهية بلادنا لا تقل عن رفاهية أنفسنا في أنها تكفي لإدخال السرور إلى نفوسنا » . غير أن السرور الذي يعنونه هو تلك « اللحظة » اللذيذة التي إذا كانت وليدة الوطنية فهي أيضاً وليدة الفن أو أى شيء آخر يغمر النفس بالبهجة والسعادة .

وهكذا ترى أن الأمر ينتهى إلى النتيجة نفسها بالنسبة للساعين إلى اللذة وللمتحمسين للواجب . فكلاهما يعتبر الفرد في حد ذاته كافياً لقياس لذته الخاصة أو تمييز واجبه الخاص . وكلاهما يعتبر عدم المبالاة بالأمر الخارجية في قدر من الحكمة ضرورياً لبلوغ الغاية المنشودة ، فإذا وجه الإنسان اهتماماً بالغاً إلى أى شيء سوى الغاية من الحياة وجعل ذلك رهينة في كفة الحظ فإنه قد يفشل في تحقيق هدفه . ولهذا تبكر الطائفتان على الفرد أى اهتمام حقيقى بأية هيئة مدنية ، وتتركان له حرية الاهتمام السلبي بالعالم ، وبالعالم وحده . أما بالنسبة لأرسطو ، فإن الحياة النشيطة الكاملة التي تحقق كل الإمكانيات إنما تكون نتيجة للعيشة في إحدى المدن . وإلى جانب فكرة المواطنة في دولة عالية ، كان يسير المثل الأعلى لهدوء منبث من العزلة ، لا يعكر صفوه ما تفرضه المدينة من كفاح ونضال ، ومن نشاط وحياة .

مثل هذه العقلية من الجائز أنها مهدت بعض الشيء لاضمحلال المدينة اليونانية ومجئ « نظام الإسكندر الأكبر » ، ومن ناحية أخرى نستطيع القول إنها كانت نتيجة لهذا النظام والصورة التي تمثل فيها .



## الفصل السادس

### أفلاطون وأحوار الأفلاطوني

#### حياة أفلاطون

ولد أفلاطون في سنة ٤٢٨ ق. م ، وبحكم مولده هذا كان ينتمي إلى أسرة أتيانية عريقة ، فمن ناحية أمه كان يمتد نسبه إلى القواد الأتيانيين في منتصف القرن السابع ، كما كان على اتصال ، من بين أبناء جيله ، برجل اسمه كريتياس كان ذا مركز بارز بين أعضاء الجماعة الأوليجاركية التي حكمت بعض الوقت في سنة ٤٠٤ ق. م. ومع ذلك فمن الخطأ أن نحكم على سياسة أسرة أفلاطون من حياة كريتياس ، أو أن نقرر أن أفلاطون قد ورث عن أسرته تحيزاً ضد الديمقراطية الأتيانية . ذلك أن سياسة أسرته كانت أقرب إلى سياسة الأحرار منها إلى سياسة المحافظين . فكانوا يفخرون بأنهم على صلة بالمشرع سولون ، ومن الأصح أن ننسب إلى تأثير أسرة أفلاطون عليه ، إذا كان هناك تأثير على الإطلاق ، ما كان لديه من تمحيص لذلك الشكل المختلط المعتدل من الدستور الذي أيده في كتاب القوانين (١) . ولقد وجه أفلاطون في بعض المناسبات ، وخاصة في محاوره

---

(١) الفلسفة اليونانية تأليف برنت ص ٢٠٩، ٢١٠ نقر الأسرة بما بينها وبين سولون من علاقة يظهر في محاوره تيسوس ( قارن محاوره « خارميدس » ١٥٧ هـ ، ١٥٨ ا ) حيث توجد قصة أثلاثيس كلها كثرات عائلي مستمد من سولون . وكريتياس الذي يحكي هذه القصة ، والذي أطلق اسمه على محاوره « كريتياس » ليس هو الزعيم الأوليجاركي لسنة ٤٠٤ ، ولكنه جده ، وهو أيضاً والد جد أفلاطون ( مؤلف برنت سابق الذكر ص ٣٣٨ ) .

جورجياس ، قدماً مرأً إلى ديموقراطية بركليس ، ولكنه لم ينكر عليها جانبها  
الأحسن حتى في الجمهورية ، بل إنه في المحاورات التي تلت الجمهورية مثل السياسى  
والقوانين حيث كان التأثير السقراطى أقل وضوحاً ، نراه يظهر تقديرأ  
حقيقاً لقيمتها .

ومن الجائز أنه لم يكن أبدأ حوارياً للمدرسة السقراطية بالمعنى الدقيق لهذه العبارة ،  
غير أنه منذ نعومة أظفاره كان عضواً في الحلقة السقراطية . ويبدو أنه في بدء حياته  
كان يفكر في أن تكون له حياة سياسية في أثينا ، غير أن موت سقراط أثر فيه تأثيرأ  
عميقاً جعله يغير خططه ويتجه إلى حياة الفلسفة . وحتى تاريخ زيارته الأولى لصقلية  
سنة ٣٨٧ ق . م كان منشغلاً إلى حد كبير بتأليف محاوراته الأولى . وقد أنتج في هذه  
الفترة محاورات النطاع وكريثون ، وجورجياس وبروتاجوراس ، وربما الجزء  
الأكبر من الجمهورية . وفي الفترة نفسها ، وكان فيها بين الثلاثين والأربعين من  
عمره ، كان لأسفاره أثر كبير في تطور عقله . فيقال إنه زار مصر . وهناك ( إذا  
صححت الرواية ، وصحتها جائزة جداً ) تعلم أن يقدر تقسيم العمل بين عدد من الطبقات ،  
فدافع عنه بعد ذلك في الجمهورية . وفي سنة ٣٨٧ زار إيطاليا وصقلية . وهما معقل  
الفيثاغوريين . وخلال هذه الزيارة اتصل بديونيسيوس الأول طاغية سرقسطه  
وشرح له في جلاء كبير مبادئ الجمهورية . وقد أغضب الطاغية فيه هجومه على الظلم  
وإدائته للطغيان فسلمه إلى سفير إسبرطى ، وهذا بدوره باعه رقيقاً . ثم حدث بعد  
ذلك أن اختدى نفسه من البودية بالمال وعاد إلى أثينا ، وهناك فتح الأكاديمية  
في سنة ٣٨٦ ق . م . وقضى فيها الأربعين الباقية من سنوات عمره .

بدأ أفلاطون حياته كاتباً ، ثم عارضاً لتعليم سقراط ومدافعاً عن تعاليمه حتى  
سنة ٣٨٦ ، وعندئذ أصبح فيلسوفاً يترجم مدرسة فلسفية حين كانت أثينا جامعة

اليونان . وكانت إذ ذاك قد فقدت الإمبراطورية التي كانت تستعوز عليها في القرن السابق ، ولكنها بدلا من ذلك كسبت ما لم يكن لها في ذلك القرن ، وهو أنها أصبحت سوقا مركزيا لتجارة اليونان ومبعثا للفكر اليوناني . ولا شك أن مدرستي أفلاطون وإيسوقراط كان القصد منهما أن تشعا على بلاد اليونان كلها ، كما أنها استمدتا العلم من البلاد بأسرها . ولقد كان منهاج المدرسة الأفلاطونية ، كما نستخلص من الكتابين السادس والسابع من الجمهورية رياضياً إلى حد كبير ، بل إن الهندسة كانت هي المدخل إلى الفلسفة ، ويروى أحد النحاة البيزنطيين أن أفلاطون كتب فيما كتب على باب منزله العبارة الآتية : « لا يدخل هذه الدار جاهل بالهندسة » . وهذه النزعة الرياضية للمدرسة الأفلاطونية التي نستطيع أن ننسبها إلى التأثير الفيثاغوري ، تتباين كل التباين مع الدراسات البيولوجية لأرسطو ومدرسة المشائين Peripatetics . غير أن أفلاطون وجه مدرسته إلى الدراسات البيولوجية أيضاً ، وفي كتابه « كريتياس » نجد يصف التاريخ الجيولوجي لإقليم أتيكا وماله من نتائج اقتصادية ، وهو وصف يكاد يضارع أحدث الدراسات التي من نوعه . أما المحاضرات التي ألقاها في الأكاديمية عن الرياضة وفروع العلوم الأخرى ، وعن الدراسات النهائية للمنطق والميتافيزيقا وهي التي كان يقصد بالعلوم أن تكون مدخلا لها ، تلك المحاضرات لا بد أنها شغلت أكبر جانب من تفكير أفلاطون ووقت فراغه خلال السنوات الأربعين الأخيرة من حياته ، وقد ضاعت جميعها ولم يتبق لنا شيء منها ، شأنها في ذلك شأن كتابات أرسطو العامة . لقد خسرنا جانباً واحداً من عمل أفلاطون كما خسرنا الجانب الآخر من عمل أرسطو<sup>(١)</sup>. وتزداد خطورة هذه الخسارة

---

(١) انظر كتاب برنت « الفلسفة اليونانية » ص ٢١٤ ، ٢١٥ حيث يقول :

« إن الصعوبة التي تعترض بها عند الانتقال من أفلاطون إلى أرسطو أننا نقارن بين شيئين مختلفين كل الاختلاف » .

لأن نظرية أفلاطون الحقيقية لا بد أنه كان يتناولها في محاضراته . لقد كان يناقش في محاوراته مواضيع معينة ، أما الأفلاطونية ككتلة فكرية عامة مؤيدة بالبراهين فلا بد أنه تناولها بالشرح في قاعة المحاضرات ، ولا بد أنها صيغت في مثل القالب المحكم الذى صاغ فيه أرسطو عقيدته (١) .

ومهما كان من اهتمام أفلاطون بالدراسات العلمية ، فإن الهدف النهائى من تعاليمه ومدرسته كان رغم ذلك هدفاً أخلاقياً صميماً في جوهره . وقد سعى ، مثل كل فلاسفة اليونان ، إلى نشر العلم الذى يمكن استخدامه في حيز العمل ، وإلى تعليم الفلسفة التى تصلح أسلوباً للحياة ومصدر إلهام لها . يقول الأستاذ برنت : « إن فلسفته تهدف في المقام الأول إلى تغيير النفس البشرية من حالة إلى حالة ، وتهدف في المقام الثانى إلى خدمة بنى الإنسان » (٢) . وكان اعتقاد أفلاطون أن هذا التحول في النفس لا يحدث نتيجة تذوق فجائى ، ولا في أعقاب موجة عاطفية عاتية ، بل يجرى بتحويل النظر شيئاً فشيئاً نحو الضوء عن طريق تدريب ثابت منظم في مجال العلم . ولكنه إذا حدث بطريقة غير تلك التى يحدث بها التحول الدينى بوجه عام ، فإنه رغم ذلك يكسب صاحبه حياة جديدة ، كما يدخله بل ويثبت أقدامه في رحاب خدمة الإنسان . والخدمة التى طلب إلى تلاميذ أفلاطون أدائها لم تكن خدمة في مجال الإرشاد ، أو خدمة تأخذ ذلك الشكل الذى نسميه الآن خدمة اجتماعية ، بل كانت خدمة في عالم السياسة تأخذ طابع هداية الدول ، وإن أمكن ، تولى الحكم في هذه الدول . وهنا يتفق أفلاطون مع إيسوقراط : وإذا كان الفيلسوفان قد اختلفا

---

(١) كتب أفلاطون في « الرسالة السابعة » ( ٣٤١ ج ) قطعة شائنة ، « يقول فيها إن بعض المواضيع لم يتناولها قلبه ولن يتناولها » . ولا شك أنه يشير بذلك إلى موضوع ( المثل العليا ) . فمثل هذه الأشياء لا يمكن تفسيرها كباقي مواضيع الدراسة ، لأنها تحتاج إلى اشتراك واتصال دائم ( أى سنوات من المحاضرة والتدريس ) ، قبل أن تشتمل نار المعرفة وتصبح لها .

(٢) برنت الكتاب نفسه ، ٢١٨ .

كما رأينا في آرائهما عن الفلسفة — فيقيم أحدهما وزناً للعلم ويقم الآخر الوزن نفسه للثقافة ، ويسعى أحدهما إلى تعليم العلوم ، والآخر إلى تعليم الآداب — فإن الاثنين كانا يهدفان إلى غاية عملية واحدة ، ومحاولان إصلاح الحالة السياسية في بلاد اليونان . كما أن نزعة الفيلسوفين كانت نحو النظام الملكي ، وحاول كل منهما إيجاد حاكم يثبت فيه الروح التي تمكنه من تحقيق مثله الأعلى . أحدهما يراوده حلم بأن هذا الحاكم سوف يوحد بلاد اليونان في حملة صليبية كبرى ، والثاني يداعبه أمل في أن حاكمه سوف يوحد كل طبقات الدولة لكي تشترك كلها في خدمة الصالح الحقيقي الوحيد .

كان هدف أفلاطون أن يدرّب الحاكم الفيلسوف الذي يجب أن يمارس الحكم بذكاء المتعمس لا بحرفية القانون ، أما إذا كان هذا الهدف مستحيل التحقيق فإنه يدرّب المشرع الفيلسوف الذي يجب أن يضيف حتى على حرفية القانون روح الحكمة والعرفة . ولهذا كان الوضع الأول هو النثل الأعلى للجمهورية ، كما كان الوضع الثاني هو النثل الأعلى « للقوانين » . ولم تكن هذه النثل العليا أحلاماً أو تخیلات ، كذلك لم يكن ماحققته الأكاديمية وأستاذها بالشئ قليل الأهمية . ذلك أن الأكاديمية كانت مدرسة للتدريب السياسي تخرج فيها رجال حكم ومشرعون . ولقد أوفد أفلاطون تلاميذه إلى خارج البلاد لتنظيم عدد من الدول ، ثم إن زينوقراطيس ، وهو ثاني من رأس الأكاديمية بعد أفلاطون ، أعطى الإسكندر الأكبر بناء على طلبه بعض المستشارين لشئون الملكية ، كما أنه بفضل تنعمه بثقة الأثينيين لعب دوراً في سياسة مدينتهم (١) . ولقد انتشر تأثير الأكاديمية على نطاق واسع ، فوصل صوب الشرق إلى الإسكندر بطل اليونان ضد بلاد فارس ، وامتد تجاه الغرب إلى

---

(١) بلوتارخ ١١٢٦ ج ( انقطعه برنت ، الكتاب عينه ، ص ٣٠٣ ، هامش ١ ) ، جومبرتز ، مفكر اليونان ، ٤ ، ٥ ، ٧ هناك قصة تقول إن إراسينونداس الطيبي طلب من أفلاطون أن يشرح لمدينته الجديدة ميجالوبوليس ( ديوجنيس لايرتيوس ، ٣ ، ٢٣ ) .

ديونيسوس الثانى الذى تولى الدفع عن اليونان ضد قرطاجنة . ثم إن هذا التأثير كان عميق الجذور دائماً فى أحد المجالات ، فتطور القوانين اليونانية لا يدين بفضل قليل إلى الأكاديمية ، ولقد حاول أفلاطون نفسه فى سنواته الأخيرة ، بثقل الروح التى كان يتحلى بها بنثام (١) أن يعدل القانون اليونانى ويصوغ له لائحة فى ضوء مبادئه ، ومن الجائز أن كتاب القوانين كان أثره فى اليونان المعاصر أعمق من أثر كتاب الجمهورية . ولقد قيل « إن مؤلفه هذا هو أساس القانون الهيلينى » وبما أن الأكاديمية ساعدت على تشكيل القانون الهيلينى ، فإن أستاذها كان له أثره على تطور « قانون الشعوب الرومانى Ius gentium » (٢) .

لم يكن هذا هو كل شيء ، وفى صقلية حين كان أفلاطون بين الستين والسبعين من عمره ، حاول بطريقة مباشرة أن يحقق جانباً من أسمى مثل أعلى سياسى عنده ، فيجعل من رجل طاغية حاكماً فيلسوفاً . ومن رسائله السابعة (٣) وهى أشبه شيء « باعتذار » عن الدور الذى لعبه فى شئون سرقسطة ، يمكن أن نستخلص الدوافع التى كانت حافزة له والأساليب التى اتبعها . ولقد كتب يقول إنه فى شبابه كانت أفكاره متجهة إلى حياة السياسة ، وكانت له علاقات ودية مع بعض « الثلاثين » الذين كانوا إذ ذاك حكماً لأثينا ، وتملاً صدره آمال قوية فى أنهم سيحققون إصلاحاً

---

(١) إن تيمس بنثام للتشريع فى ضوء مبدأ من المبادئ ونجاحه فى إقناع عدد من التلاميذ بعبادته بحيث كان لهم تأثير فى مجرى التشريع الإنجليزى ، هذا التحمس والنجاح يجعل من بعض الوجوه قريباً لأفلاطون وإن كان أبعد ما يمكن عن أن يكون أفلاطونياً .  
(٢) بما أن « قانون » الشعوب هذا كان موضوعاً للاجانب ، فلا بد أنه منذ البداية كان متأثراً بالقانون اليونانى الذى وضع لجنوب إيطاليا وصقلية . وبعد أن اتصل الرومان بالشرق تأثر قانون الأمم بالقانون الهيلينسى الشائع فى بلاد الشرق ، فارت برنت الكتاب نفسه ص ٣٠٤

(٣) لى أفترض أن هذه الرسالة صحيحة . ولقد استخدمت أيضاً الرسالتين الثالثة والثامنة . وهناك أيضاً ما يبرر الظن أن الرسالتين الرابعة والثالثة عشر هما من عمل أفلاطون ( قارن مؤلف Hackforth "The Authorship of the Platonic Epistles" .

سياسياً يمكنه من تلبية دعوتهم لدخوله مجال السياسة . غير أن معاملتهم لسقراط قضت على آماله ، ومع ذلك فقد أحيأ سقوط هؤلاء الثلاثين طموحه السياسى شيئاً فشيئاً ( ٣٢٤ ب — ١٣٢٥ ) إلا أن الصدمة التى تلقاها من محاكمة سقراط وموته حولت مجرى أفكاره ، فطرح الطموح السياسى جانباً وتحول إلى التأمل السياسى يناقش فى عقله كيفية تنفيذ إصلاح يتناول كل دستور الدولة ، وخلال ذلك اعترى أن يصبر على الزمن ( ٣٢٥ هـ — ١٣٢٦ ) وأخيراً تبين له أن السياسة قد تفككت أوصالها بحيث يستعصى شفاؤها إلا بإصلاح جذرى ، واضطر بناء على هذا إلى المجاهرة بأن العدالة لا يمكن أن ترتفع رايثها إلا فى ظل حكم الفلسفة ، حين يصبح الفلاسفة حكماً أو يتحول الملوك إلى فلاسفة ( ٣٢٩ ب ، قارن الجمهورية ٤٧٣ د ) . ذلك كان طابع تفكيره عندما زار إيطاليا وصقلية فى سنة ٣٨٧ ، حيث وجد الفوضى ضاربة أطنابها بصورة لا تقل عن تلك التى كانت عليها اليونان نفسها ، غير أنه خلال هذه الزيارة قابل فى سرقسطة شخصاً اسمه ديون Dion ، شقيق زوجة ديونيسوس الأول ، وسرعان ما اعتنق هذا الرجل آراء أفلاطون وأصبح ولوعاً بها . ثم حدث بعد عشرين سنة من هذه الزيارة أن مات ديونيسوس الأول وخلفه فى الملك ديونيسوس الثانى . وعندئذ تذكر ديون مبلغ الأثر الذى تركته فى نفسه مقابلته لأفلاطون ، وداعبه الأمل فى أن الملك الجديد يمكن أن يتأثر بالطريقة نفسها إذا أُتيح له أن يتعرض للمؤثر نفسه ، فحضر الملك على دعوة أفلاطون إلى بلاطه الملكى . وقد بعث مع الدعوة للملكية رسالة خاصة ينبئ فيها أفلاطون أن الساعة قد أذنت لتدريب الملك الفيلسوف ( ١٣٢٨ ) . ومع أن أفلاطون كان يشك فى نجاح هذه المهمة ، إلا أنه أحس بأن من واجبه أن يضع أفكاره عن القوانين السليمة والدستور الصحيح موضع التنفيذ ، واستشعر الحجل من أن يصدر حكماً على نفسه بأنه رجل ألفاظ فقط إذا ما فشل فى الإفادة من فرصة سانحة للعمل كهذه ، كما أحس أن الفلسفة سوف تدان فى شخصه إذا لم يحاول إثبات أنها طريق حقيقى للحياة ( ٣٢٨ ب — ٣٢٩ ب ) . لكل هذا قبل أفلاطون دعوة الملك وذهب إلى صقلية ، فى سنة ٣٦٧ وكان إذ ذاك فى الستين من عمره .

ولم يكن الموقف الذى ذهب أفلاطون لمواجهة خلواً من المصاعب ، كذلك كانت له احتمالاته . فديونيسوس الثانى كان إذ ذاك فى الثلاثين من عمره تقريباً ، ومعنى ذلك أنه لم يكن صغيراً أو سلس القياد بحيث يتأثر بالتدريب على النحو الذى كان يريده أفلاطون . ومن الناحية الأخرى كان والده قد باعد بينه وبين شئون الدولة ، كما أنه كان قابلاً للتأثر متحمساً لدراسة الفلسفة ، أو هكذا قال . وكان أفلاطون نفسه طوال السنوات العشرين السابقة يدرب الناس فى أكاديميته على العمل ، وإذا كان الذهاب إلى الأكاديمية أمراً مستحيلاً على الملك ، فلا بأس من أن تنتقل الأكاديمية إليه ، والأمل عظيم فى أن يؤتى هذا الانتقال ثمرة . وكان أفلاطون من قبل ذلك قد درج على إرسال تلاميذه من الأكاديمية إلى خارج البلاد لممارسة حياة السياسة ، فإذا ما ذهب هو أيضاً لتدريب حاكم ورأى على شئون الحكم، فإنما يذهب لأداء مهمة عملية معينة أمامه فيها فرصة من النجاح واضحة المعالم . ذلك أن الوضع فى صقلية وسرقسطة كان ينطوى على احتمالات واسعة المدى ، وفى سرقسطة نفسها يمكن وضع دستور سليم ، وفى صقلية بوجه عام يمكن إصلاح المدن اليونانية التى اجتاحتها الحرب لتصبح قلعة الدافع ضد قرطاجنة . ولقد كانت صقلية ، شأنها شأن آسيا الصغرى ، مكان التقاء بين الهيلينيين وغير الهيلينيين ، ولما كانت أفكار أفلاطون شاملة للعالم الهيلينى كله كما يتضح من الكتاب الخامس من الجمهورية ومن رسالته السابعة ( ٣٣٢ هـ ٣٣٣ أ ) ، فإنه كان يأمل أن يقوم فى الغرب بتدعيم الهيلينية التى نادى بها إيسوقراط ، والى حققها الإسكندر بعد ذلك فى الشرق .

غير أن الرياح تآتى بما لا تشتهى السفن . ذلك أن أفلاطون الذى كان يرى أن الرياضيات هى الطريق إلى الحقيقة، بدأ بتدريسه للملك ديونيسوس بالدراسات الرياضية<sup>(١)</sup>، إلا أن الملك وجد دراساته من النوع الشاق ، وكان يغنى وسيلة أسرع . والأسوأ من

---

(١) انظر « حياة ديوت » لبلوتارخ ، الفصل ١٣ .



ذلك ، كما يؤكد أفلاطون في الرسالة السابعة ، أن بلاط الملك كان مليئاً بالدسائس واختلافات الرأي ، ولهذا لم يعض طي عجب أفلاطون أربعة شهور حتى نفى ديون من سرقسطة مع أنه كان جاداً في مهمة أفلاطون ومتحمساً لها إلى درجة العناد (١). (٣٢٨ب) وقد بقي أفلاطون بعد ذلك فترة من الزمن ، ولكن دون أمل في النجاح ، ثم عاد إلى أثينا في سنة ٣٦٦ ، بعد أن زار في طريقه إليها أرخيتاس الفيثاغوري الذي لعب دوراً هاماً في سياسة مدينة تارنتوم وعقد معه صداقة عادت عليه بالنفع فيما بعد .

ويمكن القول بوجه عام إن أفلاطون فشل في تحقيق أى نجاح واضح ، فمدينة سرقسطة لم تتناولها يد الإصلاح ، كما أن مدن صقلية لم يعاد تعميرها . وكان أفلاطون يلج على الملك أن يواصل تملكه حتى يصل إلى درجة السكاء ، بل أن يحاول ممارسة السياسة ، الأمر الذى جعل منه الملك موضع تأنيب (٢) لأفلاطون فيما بعد ، وإن لم يبلغ الأمر حداً القطيعة المكشوفة بين الرجلين . وعندما غادر أفلاطون مدينة سرقسطة وعده الملك بأنة سيبحث في طلبه مرة ثانية ، ويأمر بعودة ديون ويستعين بالاثنتين على تنظيم المدينة . وفى مدى سنة من رحيله نجد أفلاطون يتبادل الرسائل مع الملك ، وقد بعث له برسالة عجيبية « تكشف حقيقة الفيلسوف » ، وتبين إلحاحه بشئون المال مما يراه البعض أمراً لا يتفق مع الفيلسوف ، بل ولا يلائم مقامه . ثم انقضت بعد ذلك سنوات خمس قبل أن يزور أفلاطون سرقسطة للمرة الثانية . وخلال هذه الفترة واصل عملية التعليم فى الأكاديمية بينما ظل ديون فى منفاه ، وتابع ديونيسوس دراساته حسبما شاء له

---

( ١ ) جاء فى رسالة أفلاطون الرابعة ٣٢١ ب . ج أنه حذر ديون من أنه أصبح أقل جمالة مما ينبغي ، وطلب منه أن يذكر أن النجاح فى العمل إنما يتوقف على كسب صداقة الناس وأن الفناء رفيق العزلة الدائم .

( ٢ ) فى الرسالة الثالثة التى كتبها أفلاطون للملك ديونيسوس الثانى حوالى سنة ٣٥٨ ، حافع عن نفسه أمام هذا التأنيب ، وفى الرسالة السابعة التى كتبها حوالى سنة ٣٥٢ يذكر أفلاطون أنه كان يلج على الملك أن يمد تعمير المدن المحترقة ما دام قد لقته الحكمة والروية .

الهوى، حتى إنه كتب رسالة في الميتافيزيقا قال إنه يعيط فيها اللثام عن «سرا أفلاطون». وأخيراً بعث الملك يطلب أفلاطون سنة ٣٦١ ، دون أن يأمر بعودة ديون ، بل قرر إبقائه بعيداً عن سرقسطة سنة أخرى . وفي هذا الوقت كان ديون، يقضى فترة النفي في بلاد اليونان ويأج على أفلاطون أن يذهب إلى سرقسطة . وقد رفض أفلاطون الذهاب في بادئ الأمر ، لأنه كان يحس أن ديونيسوس لم يف بكل ما وعد به منذ خمس سنوات. غير أن أرخيتاس الفيشاغورى بعث له من مدينة تارنيوم يحثه على المجيء إلى صقلية ويؤكد له أن ديونيسوس صادق الرغبة في الدراسة متحمس لها ، فوافق أفلاطون في نهاية الأمر . وعند وصوله إلى سرقسطة تذكر السهولة التي كان الملك قد أبدى بها استعدادة للنفاد إلى أسرار الميتافيزيقا ، فرأى من الضروري أن يصور له صعوبة دراسة الفلسفة ، والجهد والوقت اللازمين لهذه الدراسة ( ٣٤٠ ب ) . ومن الجائز أن هذه البداية لم توفق الفيلسوف إلى كسب حسن نية الملك ، فما لبث الخلاف أن دب بين الرجلين حول مصير ديون الذي كان من رأى أفلاطون أن الملك يعامله معاملة ظالمة من حيث الشئون المالية . وسرعان ما وجد أفلاطون نفسه في وضع أشبه بالأسر الشريف الذي لم يستطع التخلص منه والعودة إلى اليونان إلا بتوسط أرخيتاس الفيشاغورى بعد أن وجه إليه نداء بذلك (١) .

وهكذا انتهى العمل المباشر الذي قام به أفلاطون في شئون سرقسطة ، غير أنه ظل طوال السنوات العشر التالية يوجه اهتمامه إلى السياسة المضطربة للمدينة ، وإن كان موقفه منها موقوف المتفرج لا موقوف المشترك . وفي سنة ٣٦٠ قابل ديون في مناسبة الألعاب الأولمبية ، فرجاه هذا أن يساعد هو وأصدقاؤه في حملة ضد ديونيسوس

---

(١) كانت علاقات أفلاطون بأرخيتاس الحاكم الفيلسوف لمدينة تارنتوم من الأمور الشائكة ولأن كنا لا نعرف عنها إلا القليل وقد كتبت لإحدى الرسائل الأفلاطونية ( الرسالة التاسعة ، ولأن كانت صحتها موضع شك ) لتشجيع أرخيتاس على مواصلة الاشتراك في الشئون العامة .

كانت موضع تفكير ديون . غير أنه رفض أن يقوم بدور شخصي في هذا الموضوع (٣٥٠ ج) معزاً رفضه بأنه مدين للملك بما أظهره له من كرم الضيافة (١) ، وما لبث أن بدأ يرأسه في سنة ٣٥٨ فكتب له رسالته الثالثة يدفع فيها عن نفسه التهمة التي ألصقها به الملك ، وهي أنه قد ثبط همته عن إعادة تعمير المدن اليونانية المحرقة . وقد لأم ديون بمحملته وشارك فيها بعض أصدقاء أفلاطون ومن بينهم سيسيوس *Speusippus* ابن شقيق أفلاطون وخلفه في رئاسة الأكاديمية . وحدث أن كلفت الحملة بالنجاح ، وطرده الملك من البلاد في سنة ٣٥٧ . وكان من المفروض بعد أن أصبح ديون ، وهو صديق أفلاطون وتلميذه ، والمهيمن الوحيد على سرقطة أن تصير المدينة أعوذجاً للدولة الفلسفية . غير أن المتاعب برزت مرة أخرى ، ويبدو أن صقلية كانت عليها لئنة بسوء المصير (٣٥٠ د) على حد قول أفلاطون بعد تجربته الشخصية هناك . ذلك أن ديون كان عنيدا لا تلين له قناة ، وظهرت الأحزاب على مسرح الحوادث ، فوجه إليه أفلاطون رسالته الرابعة يحثه فيها على اتخاذ سياسة اللامية والتوفيق ، غير أن الرسالة كانت عدية الثرمة ، وفشل ديون في أن يكون مبعوث العناية الإلهية للتشريع على نعط ليكورجوس أوقورش *Cyrus* ، كما كان يريد له أفلاطون ، (٣٢٠ د) واغتاله في سنة ٣٥٣ رجل أتينى يدعى كاليوس كان قبل ذلك عضواً في الأكاديمية . وإبان هذه الأزمة كتب أفلاطون إلى أصدقاء ديون رسالته السابعة بناء على طلبهم ، وهي رسالة تعتبر اعتذاراً عن الدور الذي لعبه من ناحية ، ونصيحة يقدمها لهم أفلاطون عن مستقبل سير الأمور في صقلية من ناحية أخرى . وقد حثهم فيها على المبادرة إلى الأخذ بمبدأ سيادة القانون ، ولبلوغ هذا الهدف يجب عليهم أن يشكلوا لجنة من خمسين عضواً يخولونها سلطة وضع لائحة هذا القانون . ثم أضاف

---

(١) في الرسالة الرابعة التي كتبها إلى ديون بعد نجاح حملته ، يتحدث أفلاطون عن تحسنه لهذا النجاح (٣٢٠ أ) وليس هناك تناقض بين موقفه الأول وموقفه الثاني من الحملة . فمن الجائز أن أفلاطون كان يتوق إلى نجاح حملة صديقه ، ولو أنه كان يشعر بأن من الخطأ أن يشترك فيها بشخصه .

أفلاطون أن هذا الإجراء ليس هو المثل الأعلى ، بل إنه يجرى في المرتبة الثانية لما كان يأمل هو وصديقه ديون أن يحققاه ، وحاولا تحقيقه فعلا في وقت سابق ( وهو حكم ملك فيلسوف ) . غير أن هذا الإجراء هو على أية حال أفضل ما يمكن عمله ( ٣٣٧ ب — د ) وبعد فترة وجيزة أى حوالى سنة ٣٥١ . كتب إلى أصدقاء ديون رسالته الثامنة ، وهى تحمل نفس المعنى ويكرر فيها على نطاق أوسع ما سبق له أن نصحه به ، فهو يؤيد مرة ثانية إقامة حكم القانون ( ٣٣٥ ب — ج ) ، ويقترح إلى جانب ذلك دستورا مختلطاً يوفق بين مصالح الأحزاب المختلفة . على أن تشكل هيئة ثلاثية تتألف من ديونيسوس المطرود ، وابن صديقه الراحل ديون ، وابن أصغر لديونيسوس ، وتشترك مع هذه الهيئة الثلاثية هيئة أخرى مكونة من خمسة وثلاثين عضواً يعتبرون أوصياء على القانون ، ويكون لها جمعية عامة ومجلس للبت فى مسائل الحرب والسلم ( ٣٥٦ ا — د ) . هذا ما كان ينوى ديون عمله لو أنه ظل على قيد الحياة . ولقد ركز أفلاطون حديثه على النقطة الثانية بنوع خاص قائلاً : « إن جميع الهيلينيين يجب أن يسعوا بكل عزم فى صدورهم إلى إيجاد علاج يقابلون به الخطر الذى يهدد الهيلينية فى صقلية من الغزاة القرطاجنيين والإيطاليين » . والعلاج الوحيد فى تصوره هو إقامة تلمذة دفاع منيعة من المدن اليونانية بعد إعادة تعميرها ( ٣٥٣ هـ ) .

كان ذلك هو الدور الذى لعبه أفلاطون فى السياسة الفعلية للعصر الذى عاش فيه ، وللجيل الذى كان ينتمى إليه . ولم يكن هذا الدور خيالياً أو غير عملي . ولو قدر له النجاح فيه لا اكتسبت سرقسطة دستورا نموذجياً ، ولقامت القضية الهيلينية فى القرب على دعائم ثابتة بنأى عن كل خطر من انقلاب يجرى من ناحية قرطاجنة ، بل ومن ناحية روما . ولم يكن فشله نتيجة خطئه الشخصى ، كلية أو أساسا . وقد يتهم بأن معالجته للملك ديونيسوس كان يموزها للباقة ، ولكن على من يقول ذلك أن يثبت أن أية أساليب أخرى كانت تؤدي إلى نتيجة مختلفة . فعناد ديون هو الذى يجب أن يلقى عليه اللوم أكثر من افتقار أفلاطون إلى الباقة . إلا أن الحالة الاجتماعية

في صقلية تتحمل في هذا الشأن مسئولية أكبر بكثير من عناد الأول أو عدم لباقة الثاني. ولم تكن هذه الحالة الاجتماعية غائبة عن أفلاطون، بل كان يعرفها جيداً (٣٢٦ ب-د)، ويقول إنها لم تكن موضع رضاه في أية صورة من صورها وفي أى مكان من الأمكنة. فصقلية كانت بيئة حارة تساعد على النمو السريع لأوضاع تعجز عن الصمود في وجه الصعاب. ولقد وصل أفلاطون من تجاربه في صقلية إلى بعض النتائج، غير أنها نتائج يمكن تتبعها أكثر مما يمكن في تطور نظريته الشخصية. فهو عند ذهابه إلى صقلية في سنة ٣٦٧ كان قلبه عامراً بالآمال في إقامة مدينة أحلامه وفي تدريب ملك ليكون فيلسوفاً يملك من الحكمة ما يمكنه من تنظيم الشؤون الإنسانية بما يستطيع العقل أن يفعل، ذلك العقل الذى يرى أفلاطون أن في مقدوره أن يتخطى على نطاق واسع حرفة القانون الحالية من الحياة. فبدأ الشوط مؤمناً بسيادة العقل وبالنظام الملكى، ثم انتهى مؤمناً بسيادة القانون والدستور المختلط، لا على اعتبار أن ذلك أحسن ما يجوز به الفكر، بل على أساس أنه أحسن وضع بعد الأول، وهو وضع قد يكون في بعض الأحيان أفضل من الأحسن. وكان هذا الانتقال تدريجياً، وظهرت أول علامته في الرسالة الثالثة (٣١٥ هـ - ١٣١٦) حيث يتحدث أفلاطون عن أنه بدأ العمل مع ديونيسيوس في وضع مقدمات لقوانين، وربما كان ذلك عند زيارته الثانية سنة ٣٦١. وقد شرح أفلاطون بإسهاب في كتاب القوانين اقتراح التمهيد لكل قانون بمقدمة تهى له ذهنه، وهو في هذا يحاول التوفيق بين حكم الذكاء الحى وحكم القانون، لأن المقدمة التى تبين المبادئ التى يعمل مثل هذا الذكاء بمقتضاها، والتى يتركز عليها القانون، هى بمثابة نقطة تصل ما بين الاثنين، وهى أيضاً نقطة بين الرحلة الأولى والرحلة الثانية من نظرية أفلاطون السياسية.

ويبين كتاب «السياسى» الذى كتبه حوالى سنة ٣٦٠ البدء الفعلى لهذه الرحلة الثانية. وهو يحددنا في هذا الكتاب أن حكم القانون أصوب وأفضل الأشياء بعد

الحاكم المثالي (٢٩٧ هـ) . والحق أنه ما دام الحاكم المثالي لا يمكن العثور عليه ، فلا بد لنا من اللجوء إلى توجيهات مكتوبة (٣٠١ د — هـ) . وفي الرسالتين السابعة والثامنة نجد تأكيداً قوياً لسيادة القانون ، كما يبرز أيضاً اقتراح الأوصياء على القانون الذي يتكرر في كتاب القوانين (٧٥٣ د) ، ونظرية الدستور المختلط (١) . وهي النظرية الأساسية في هذه المحاورة الأخيرة من محاورات أفلاطون . ويمثل كتاب القوانين ذروة هذا التطور التدريجي ، ومع أن أفلاطون ظل معتقداً للثل الأعلى كمثل أعلى إلا أنه ينزل من عليائه إلى الوضع العملي ، تاركاً دولة المعدلة الخاصة « بأوصيائهما البالغين حد الكمال » ، ويؤيد دولة القانون بما فيها من أوصياء على القانون . وقد بقي على اعتقاده بأن من أجدى الطرق لدفع عجلة مثل هذه الدولة تعاون حاكم مطلق مع فيلسوف شاب ، إلا أن الدستور العادى الذى يؤيده بعد أن تتحرك عجلة الدولة فهو خليط من الملكية والديمقراطية . ولا نكاد نجانب الصواب إذا اعتقدنا أن المنازعات الدائمة في سرقسطة وأن تجربته الخاصة عن الذكاء المتوقد لحاكم فعلى قد أوقدتا في ذهن أفلاطون إيماناً راسخاً بقيمة سيادة قانون اعتبارى لا يتحيز لأحد . وهكذا تكونت نظرية كتاب القوانين تكويناً بطيئاً في بوتقة التجربة . وعندما بلغ من العمر عتياً وكتب آخر محاوراته بروح من التسامح الرقيق والحزن المشوب بالدغابة (مثلاً يصف الناس بأنهم ألعبوة الآلهة) ، نراه يحاول أن يدمج في نظام واحد تلك الدروس التى تعلمها من تجاربه الخاصة بصقلية في عامى ٣٦٧ و ٣٦١ مع المعطيات التى استخلصها من التقلبات السياسية فى صقلية ، وهى تقلبات كان هو نفسه وثيق الصلة بها خلال السنوات العاصفة التى انصرمت ما بين عامى ٣٥٧ و ٣٥١ .

---

(١) عندما يتحدث أفلاطون عن الهيئة الثلاثية المذكورة يقترح أنها طريق وسط (٣٥٣ د : Via Media ، ويخبرنا بلوتارخ في وصفه لحياة ديون أن الأخير وضع خطة دستور مختلط يتألف من عناصر ملكية وأرستقراطية وديمقراطية .

غير أن أفلاطون كان فيلسوفاً ، وقد ظلت المشاكل الفلسفية شغله الشاغل حتى في تلك السنوات . ولا يسع المرء إلا الإحساس بأن في عقله صراعاً مستمراً بين الدافع الفلسفي الذي يدفعه نحو الفكر المجرد ، والشعور بأن من واجبه أن يكون على صلة بالحقائق الواقعة ( وهو شعور يفهمه كل إنسان مر في مرحلة التلمذة ) ، وأن يفعل شيئاً في دنيا العمل (١) . ولقد كان الدافع الفلسفي هو الأعمق على طول الخط ، ولم يتجه إلى الشؤون العملية إلا بحافز من شعوره بالواجب . ونراه إبان السنوات المضطربة من أواخر حياته يكتب محاورات ناقدة عن نقاط متناقضية محتفي فيها تأثير سقراط عليه ، ويبدو فيها منشغلاً بمشاكل النقد التبعث من العقل المجرد أكثر من انشغاله بمشاكل العقل المنصرف إلى العمل . ولكنه لم يتخل مطلقاً عن اعتقاده بأنه قد عثر على أسلوب للحياة ، ولم يتوقف أبداً عن تدريب الناس على اتباعه . كما ظل يحلم بتلك المدينة السماوية ، التي رغم بعدها عن النال ، إلا أنها سوف تجمل من هذا الأسلوب شيئاً ثابت الدعائم بصفة دأمة ، بحيث يصبح ملكاً مشاعاً بين الناس جميعاً .

### أسلوب محاورات أفلاطون :

إن الطابع الذي تتخذه كتابات أفلاطون من أولها إلى آخرها هو طابع المحاورة ، والهدف الذي جعله يفضل هذا الطابع هو نفس الهدف الذي كان يحرك سقراط . ولم يحاول سقراط مطلقاً أن يعلم المعرفة ، بل كان على النقيض من ذلك يقرر أنه لا يملك منها شيئاً . وكانت كل رغبته أن يوقظ الفكر ، فيحفز الناس على أن يخلقوا في أنفسهم روح البحث عن الحقيقة ، وتنطلق منه صدمة كهربية تحركهم في هذا الاتجاه ، بل قل إنه كان يمارس فن القابلات فيساعد على ولادة الفكر . كان يوجه الدعوة إلى ما في عقل

---

(١) قارن الرسالة السابقة ٣٢٨ ج — د ، والقطعة المعروفة الواردة في الكتاب السادس من « الجمهورية » .

الإنسان نفسه وكله ثقة في أنه سيلبي دعوته ، وكان يبعث النداء إلى ذكاء الإنسان مؤمناً باستجابته للنداء . كذلك كان حال أفلاطون . كانت كل رغبته أن يمرض الفكر وهو يؤدي عمله ، ويتجنب أن يكون مجرد عارض لما يلتجئه الفكر في شكله النهائي . كان محاضراً ومعلماً كما كان كاتباً ، وعندما كان يجرى قلبه على صفحات ورقة كان يتجه بالطبيعة إلى كتابة تلك الأشياء التي أثارها مناقشاته مع طلابه في الأكاديمية . وشأن كل معلم أصيل كان ينبغي من وراء تعاليمه أن يدفع الناس إلى التفكير ، وشأن الكاتب كان يشعر بأن أجدى الطرق لإيقاظ الفكر في قرائه هو أن يجعلهم يتابعون العملية العقلية للمؤلف نفسه . فأى موضوع يمكن أن يناقش في عقل الفرد بالطريقة نفسها التي يطرح بها على بساط البحث بين حلقة من المتكلمين ، هذا يبدى رأياً وذاك يخطئه حتى يصل الجميع إلى الحصلة الباقية من الحقيقة . والشئ نفسه يحدث في عقل الإنسان حيث « تلتهم فكرة نيرة أخرى » ، فلا يبقى في الحلبة أخيراً إلا الحقيقة رافعة راية النصر . والمحاورة هي تلك العملية التي تدور في عقل الإنسان بعد أن تكتسب صورة مادية وتحمل الشخصيات مكان ما في العملية العقلية من مراحل مختلفة ، وهي تعبير عن الرزعة نفسها ولكنه أسمى وأرفع ذوقاً ، ويبدو لنا بصورة واضحة حتى في المذكرات للمقتضية لمحاضرات أفلاطون .

وكان من الطبيعي أن يبدأ أفلاطون عند تناوله للمشاكل الأخلاقية بوجهات النظر الأولية للرأى العادى ، فعندما تنظر على ذهنه شخصية يتمثل فيها أحد هذه الآراء بصورة روائية صادقة ، ويتوفر في خلقها وتجربتها ما يجعلها صالحة لتجسيمة بطريقة طبيعية فإنه يرفعها إلى خشبة المسرح فتنتطق معبرة عن هذا الرأى . وكثيراً ما يحدث أن مثل هذا الرأى الأولي يمثل أحد المبادئ الخفية التي لا نسمح لها بالظهور في أحاديثنا أو في أعمالنا ، وإن كنا رغم ذلك نكن لها بعض اختيارنا ولاء لانجرؤ على الإنصاح عنه . كأن نقول لأنفسنا مثلاً « اللذة هي كل شئ » . تلك هي الحقيقة لو أنى تجرأت على التفكير فيها ، غير أنى يجب ألا أفعل ذلك » ، أو أن نقول : « لو أن الأمور كانت كما يجب أن تكون ، وهي ليست كذلك ، لكان



من الواجب أن آخذ ما تمكننى قوى من أخذه . فإذا ما سلطنا الأنواء على هذه المبادئ الخفية وسرنا معها إلى النهاية لوضح لنا أنها تنطوى على نتائج لا يستطيع صاحبها أن يقبلها ، أى أن تمحيصها يبين أنها مستحيلة . وعندئذ نضع مكانها مبادئ الحياة الأخلاقية التى نكن لها احتراماً على غير رغبة منا ولكنه احترام نستطيع إظهاره والإفصاح عنه . وهى رغم كل ذلك مبادئ ، إذا ما وضع لنا كامل معناها ، فإنها تصادف من كياننا كله هوى وقبولا . فإذا ما نظرنا إلى المحاورات الأفلاطونية فى هذا الضوء ، وجدنا أن كلامها يعتبر تعليماً للناس يبعدهم عن الآراء الزائفة ، وإن كانت للوهلة الأولى موضع رضاهم ، ويعود بهم على مستوى أعلى إلى الإيمان الذى يدفعهم إلى العمل . ولكن ليس الذى يحدث دائماً أن رأى الشائع لا يكاد يعرض حتى يرفض ، لأن مثل هذا رأى أجل شأناً من أن يعتبر مجرد انحراف إلى ناحية الخطأ ، فكثيراً ما يصل بحكم الغريزة الصادقة إلى الحقيقة دون أن يرى فعلا تلك الحقيقة التى باعها .

ولهذا قد يصلح رأى الشائع أساساً للبحث ، ثم يتطور ويتطهر مرحلة مرحلة حتى يصبح إلماً بالحقيقة الصادقة . فن الآراء الصائبة مثلاً ، والجديرة بالاعتبار أيضاً ، أن أخلاق المواطنين هى التى تكسب الدولة صفتها . ومن هذا رأى بدأ أفلاطون جمهوريته ( بعد أن صحح رأى الزائف أن الحق مع القوة ) . غير أنه توسع فى هذا رأى طويلاً وعرضاً ، وأوجد صلة بينه وبين النظريات الفلسفية فطوره وزاده عمقاً حتى انتهى منه إلى تقسيم الدولة تقسيماً يقابل تقسيمه للنفس الإنسانية ، ذلك التقسيم الذى يعتبر أحد نظريات أفلاطون الفلسفية التى كانت موضع تفكير سابق منه .

ومن خصائص أسلوب أفلاطون استخدامه القياس . وقد سبق أن رأينا أن استعمال التشبيهات المأخوذة من العالم الطبيعى كان من الأشياء المميزة لمرحلة الانتقال من فلسفة الطبيعة القديمة إلى فلسفة الإنسان الجديدة . ويتميز أسلوب سقراط باحتوائه

على تشبيهات مأخوذة من الفنون بصفة منتظمة ، فقد درج هذا الفيلسوف دائماً على إظهار الحاجة إلى المعرفة والتعلم بضربه مثل الطبيب أو مرشد السفن ، وقد استخدم أفلاطون تشبيهات من النوعين . فتشبيهاه المشتقة من الطبيعة أكثرها مأخوذة من عالم الحيوان ، وهو في الجمهورية كثيراً ما يلجأ إلى تشبيه بالكلب ويتخذ أساساً يبنى عليه حججاً هامة ، فهو يتناول طباع كلب الحراسة ويصل إلى نظرية توجب اختيار الأوصياء ، ثم يقارن بين كلب الحراسة وكلبة الحراسة ويقرر بناء على هذه المقارنة أن النساء يجب أن يكن أوصياء كالرجال تماماً . وكذلك يأخذ حجة من عملية تهجين الحيوانات يصل منها إلى نظريته الخاصة في الزواج . وقد لجأ أرسطو أيضاً إلى استخدام التشبيهات المأخوذة من الطبيعة في فصل على الأقل من فصول « السياسة » ، فتراه يأخذ من تشبيهه عن الطبيعة ومن مثل عن العلاقة بين الحيوانات والإنسان ما يرر به الرق كنظام طبيعي ، ويثبت به العلاقة بين العبد وسيد .

غير أن تشبيهات سقراط المستمدة من الفنون هي التي تبرز بوضوح في كتابات أفلاطون . ففكرة أن الفلسفة فن يجب أن يكون موضوعاً يعلم ، شأنه في ذلك شأن الطب ، وهي الفكرة التي عمل بها السفسطائيون عندما قالوا إنهم صناع السياسة ، والتي اتخذ منها سقراط أساساً للمطالبة بالمعرفة ، هذه الفكرة تسرى في كل شيء قاله أفلاطون عن هذا الموضوع . ذلك أنه أخذ السياسة على أنها فن ، ونادى بأن المعرفة لازمة في هذا الفن لزومها في الفنون الأخرى . وربما كانت هذه الظاهرة هي أبرز الظواهر في جماع فكره السياسي . ولا شك أن الأساس الذي بنى عليه جمهوريته هو مطالبته بأن الساسة ، شأنهم شأن كل الفنانين ، يجب أن يحذقوا ما يمارسون . وهذه الفكرة نفسها عن السياسة قادت أفلاطون إلى مدى أبعد . فكما أن الفنان يجب أن يكون طليقاً من القيود والقواعد في ممارسته لفنه ، كذلك يجب أن يتحرر السياسي مثالياً من قيود القانون ، ولهذا يؤيد أفلاطون نظرية الحكومة المطلقة . وأخيراً استطاع بقوة هذه الفكرة أن يثبت أن كل حاكم يجب أن يمارس الحكم

من أجل الصالح العام ، ما دام الفنان لا بدله بالضرورة من أن يعمل على تحسين موضوع فنه .

واستخدام التشبيه ليس من الأمور الهينة ، كما أن التشبيهات الزائفة ميسورة . ومن العسير أن تنكر أن أفلاطون لم يستطع دائماً أن يتغلب على هذه الصعوبة . أو أنه كان يقع في الخطأ أحياناً . فتشبيهاته المستمدة من عالم الحيوان ليس من السهل هضمها ، لأن مثل هذه التشبيهات يمكن استخدامها لإثبات أى شيء بما في ذلك حق القوة الذي قوضه أفلاطون نفسه في محاوره جورجياس ، ومع ذلك فهذه التشبيهات لا تثبت شيئاً على الإطلاق ، فالإنسان روح ، ولا يمكن أن يستمد من عالم الحقيقة الحيوانية ما يصلح قواعد لحياة الروح . وحتى استخدام التشبيهات المأخوذة من الفنون لا يسمو على النقد ، فالسياسي على أية حال ليس كالطبيب ، وإذا كان على الطبيب أن يباشر عمله دون التقيد بالكتاب ، فليس معنى هذا أن على السياسي أن يمارس السياسة دون تنظيم من القانون . ولا شك أن معالجة النفس تتطلب الأخذ باعتبارات غير تلك التي يسترشد بها في علاج الجسم ، وهى اعتبارات لم يتنبه إلى وجودها أفلاطون بقدر كاف في مواضع كثيرة كما حدث في نظريته الخاصة بالعقاب مثلاً . ولكن رغم ما يساورنا من شك في جدوى مناقشة المسائل السياسية وفق تشبيهات مأخوذة من الفنون ، فيجب ألا ننسى الموقف الأساسى لأفلاطون ، فالسياسة في نظره ليست شبيهة بالفنون ، بل هى فن فعلا ، أى أن السياسة والفن شيء واحد ، ولا مجال للقول إن هناك تشابهاً بينهما .



## الفصل السابع

### محاوَرَاتُ أَفْلاطُونِ الْأَوَّلَى

محاوَرَاتُ الْجُمْهُورِيَّةِ وَالسِّيَاسَةِ وَالْقَوَانِينِ هِيَ مَحَاوَرَاتُ أَفْلاطُونِ الْعَظِيمَةِ الَّتِي تَتَنَاوَلُ مَشَاكِلَ الْفِكْرِ السِّيَاسِيِّ ، كَتَبَ الْأَوَّلَى فِي مُسْتَهْلِ حَيَاتِهِ وَيَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ قَدْ اكْتَمَلَهَا قَرَبَ سَنَةِ ٣٨٦ ق . م ، وَهِيَ سَنَةُ تَأْسِيسِهِ لِلْأَكَادِمِيَّةِ . أَمَّا « السِّيَاسِي » Politicus فَيَرْجِعُ تَارِيخُهَا إِلَى سَنَةِ ٣٩٠ تَقْرِيبًا ، وَبَعْدَ وَفَاتِهِ فِي سَنَةِ ٣٤٧ ق . م نُشِرَتْ مَحَاوَرَةُ « الْقَوَانِينِ » غَيْرَ أَنَّ هُنَاكَ مَحَاوَرَاتٍ أُخْرَى سَابِقَةً لِتِلْكَ الْمَحَاوَرَاتِ ، وَيَحْتَمَلُ أَنَّهَا كُتِبَتْ قَبْلَ سَنَةِ ٣٨٦ . تَنَاوَلُ فِيهَا أَفْلاطُونُ إِلَى حَدِّ كَبِيرٍ مَسَائِلَ تَدْخُلُ فِي نِطَاقِ النِّظَرِيَّةِ السِّيَاسِيَّةِ ، وَكُلُّهَا مَحَاوَرَاتٌ مِنْ النُّوعِ السَّقْرَاطِيِّ الْقَحِّ ، وَتَشْتَمِلُ عَلَى عَرْضِ وَتَأْيِيدِ لِمَعَالِمِ سَقْرَاطَ . فَمَحَاوَرَةُ « الدِّفَاعِ » وَمَحَاوَرَةُ « كَرِيْتُونِ » تَتَنَاوَلَانِ حَيَاةَ سَقْرَاطَ وَمَوْتَهُ ، وَتَثِيرَانِ مَشَاكِلَ الْعِلَاقَةِ بَيْنَ الْفَرْدِ وَالدَّوْلَةِ . أَمَّا مَحَاوَرَةُ « خَارْمِيدِسَ » Charmides فَإنَّهَا تَتَنَاوَلُ بِصِفَةِ مُبَاشِرَةٍ فَضِيلَةَ ضَبْطِ النَّفْسِ ، كَمَا تَعَالَجُ مَحَاوَرَةُ « لَاحِيسِ » Laches بِالصُّورَةِ نَفْسِهَا فَضِيلَةَ الشَّجَاعَةِ ، وَكِلْتَاهُمَا تَثِيرُ فِي نِهَآةِ الْمَطَافِ مَسَائِلَ أَوْسَعَ مَدًى . فَمَنْ إِحْدَى النِّوَاحِي تَوْدَى فِكْرَةَ وَحْدَةِ الْفَضِيلَةِ إِلَى مَسْأَلَةِ الْعِلَاقَةِ بَيْنَ الْفَضَائِلِ الْخُتْلَفَةِ وَالْفَضِيلَةِ بِمَعْنَاهَا الْوَاسِعِ . وَمِنْ نَاحِيَةٍ أُخْرَى تَوْدَى فِكْرَةَ أَنَّ الدَّوْلَةَ هِيَ الَّتِي تَنْمَى كُلُّ الْفَضَائِلِ إِلَى مَسْأَلَةِ الْعِلَاقَةِ بَيْنَ الْحَيَاةِ الْأَخْلَاقِيَّةِ وَالْمُجْتَمَعِ السِّيَاسِيِّ ، ثُمَّ يَبْنِيهَا وَيَبْنِي « عِلْمَ السِّيَاسَةِ » ، وَهِيَ مَسْأَلَةُ نَاقِشَتِهَا أَفْلاطُونُ أَيْضًا بِطَرِيقَةٍ عَابِرَةٍ فِي قِطْعَةٍ مِنْ مَحَاوَرَةِ « يُوْتِيدِمُوسَ » Euthydemus .

أما محاوره « مينون » Meno فهي تناقش المعرفة والتعليم ، وبالضرورة تناقش طبيعة المعرفة السياسية وإمكان التعليم في مجال السياسة . كذلك يناقش أفلاطون مشكلة مماثلة في محاوره « بروتاجوراس » Protagoras . وأخيراً تناول في محاوره « جورجياس » Gorgias قيمة دراسة الخطابة كتمهيد لحياة السياسة ، وانتهى به الأمر إلى مهاجمة أساس المبدأ الزائف الذى يركز عليه تعليم الخطابة وممارستها كما كان يتصوره .

#### ١ - محاورتنا الدفاع وكريتون :

محاوره الدفاع هي محاولة من أفلاطون لتبرير سقراط . فقد كان هذا الفيلسوف موضع ريبة الديمقراطيين على أساس أنه يرأس عصبة أرسقراطية ، كما اتهم بإفساد الشباب وبعدم إيمانه بآلهة الدولة ، قدمه متهموه إلى المحاكمة ، وكانت المشكلة التي واجهها في محاكمته هي مشكلة فتاة تدعى أنتيجونا أصدر كريون قراراً ضدها ، يمنحها بمقتضاه من دفنها جثة أخيها بولنيكس . ماذا يكون موقف سقراط هنا ؟ هل يخضع لإرادة الدولة ، أو يلبي نداء العدالة الذى يتعارض مع إرادة الدولة ؟ هل يوافق على القرار ، بالتزام الصمت وبهذا يكون مطيعاً للقانون ؟ أو يرضى ما يحتاج ضميره من شعور بالحق ، برفضه أن يتجنب التحذير والاعتراف العلنى ؟ تلك هي المشكلة التي واجهت الشهداء على مر الزمن ، وقد أجاب عليها سقراط بروح الشهيد . فنهذ مشيئة الله قائلا :

« أدينونى أو برثوا ساحتى ، فلن أتحول عن طريقى » .

وهكذا تحدى القانون باسم شيء أعلى من القانون كما فعل الناس في كل العصور . غير أن هذا الذى حدث يعتبر جانباً واحداً من المسألة ، أما الجانب الآخر الذى يكمله فقد عرض له أفلاطون في محاوره كريتون .

ففي هذه المحاورة يفترض أفلاطون أن كريتون يغري سقراط على الهرب من السجن حيث كان ينتظر الموت جزاء على الإجابة التي أجابها. فإذا هرب فكأنه عصي القانون مرة ثانية، لأن القانون أمره بأن يبقى في السجن وبأن يموت هناك جزاء على عصيانه الأول. فهل يرتكب الذنب ضد القانون مرتين؟ وإذا كان قد أرغم على تمحى القانون مرة في سبيل الضمير، فإنه لا يستطيع تمحيه مرة أخرى في سبيل حياته. لقد أتى بمحاولته هدم القانون في الحالة الأولى أمراً خطيراً، فإذا ما انحى الآن أمام القانون فإنه بذلك يعترف بما للقانون من حق عليه، فيرد له اعتباره. وفي تعلّم أفلاطون لهذا الدرس يتخيل حواراً بين قوانين أتيننا وبين سقراط. فتبدأ القوانين بسؤال سقراط :

القوانين : ألتخيل أن الدولة تستطيع البقاء إذا ما خُضعت قرارات قوانينها لإرادة الأفراد؟

سقراط : ولكن قرار القانون في حالتي كان ظالماً.

القوانين : إن للقانون عليك رغم هذا حقاً مزدوجاً يوجب عليك الطاعة .

ثم يبدأ أفلاطون بعد ذلك عرضاً لطبيعة هذا الحق المزدوج .

فالقانون ، أول كل شيء ، يعتبر منظماً لعملية الزواج وتربية الأبناء ( ويعترف سقراط أنه لا يعترض على عمل القانون من هذه الناحية ) .

وعلى هذا الأساس يكون القانون أباً حقيقياً لكل مواطن (١) ، وبمحكم هذا القانون يكتسب المواطن حق المواطنة منذ ولادته . ثم إن القانون هو الذى يفرض

---

(١) قارن رسالة أفلاطون التاسعة ( ١٣٥٨ ) حيث يقول :

« لا يولد أي منا لنفسه فقط فإن للبلد الذى نعيش فيه نصيباً في كياننا ، شأنها في ذلك شأن الوالدين والأصدقاء » .

عليه أن يتعلم طريقة استخدام هذه المواطنة ، وبفضل رعاية القانون يكون المواطن كما هو ، ولهذا البعب يفرض على المواطن طاعة القانون كما يفرض على الطفل أن يطيع والديه .

والقانون هو الذى صنع سقراط ، ولم يكن سقراط من صنع نفسه ، فهل يعادى سقراط صائمه ؟

ومع أن هذه الفكرة قد صيغت فى قالب يونانى إلا أنها فكرة صادقة على مر لدهور . فنحن جميعاً وليدو مؤثرات عدة شكلت أخلاقنا وأكسبتنا ما لدينا من سلطات كالدرسة والكنيسة والدولة ، ولا جدال فى أننا مدينون بالفضل لتلك الهبات التى نحظى بها . وقد يكون من واجبنا أن نرفضها فنقبل ذلك باسم شىء أسمى مرتبة . غير أن من واجبنا أيضاً أن نكن لها احتراماً — ولزماً علينا أن نزيد إحساساً بهذا الدين وحرصاً على رده إذا ما اجتمعت كل تلك المؤثرات فى مؤثر واحد كما كانت الحال مع اليونان ، وإذا ما رفعت كلها صوتاً واحداً تطلب هذا العرفان كما فعلت مع أفلاطون .

غير أن أفلاطون كان يحس بأن للقانون على الفرد حقاً آخر .

فإذا كان وهو طفل يلتزم بأن يرد للقانون فضل ما سوف يكتسبه من تدريب فى شبابه ألا يتضمن هذا التزامه بطاعة القوانين عند بلوغه طور الرجولة ؟<sup>(١)</sup> . والقانون يمنحه حرية الهجرة ، فإذا ما فضل البقاء فى بلده ، وكان فى سن يقدر فيها ما يفرضه عليه البقاء من التزامات ، فهو فى ذلك يصبح طرفاً فى اتفاق ملزم ، وإن لم يكن مكتوباً ،

---

(١) عندما كان يسجل الولد الأثينى فى سجل المواطنين كان يقسم اليمين التالى : « أقسم بأن أطيع وأغذ القوانين القائمة والتى يسها الشعب فى المستقبل » . الحكماء ( فريمان ، مدارس هيلاس ، ص ٢١١ ) .



يخضع عليه الوفاء بهذه الالتزامات<sup>(١)</sup> . ولا توجد هنا فكرة أن الدولة تقوم في الأصل على تعاقد بين الأفراد ، وترتكز حقوقها على تنازل أقربيه هؤلاء الأفراد في العقد . بل إن الأمر على النقيض من ذلك ، فقد رأينا أن العلاقة بين الدولة والفرد في نظر أفلاطون ليست علاقة بين طرفين متعاقدين ، بل هي علاقة بين الوالد وابنه . كان السفسطائيون هم « التعاقديين » ، وكان أفلاطون عدواً لآرائهم عن الاقتناع بذلك ، ويوضح في جلاء تلك الصلة الحتمية التي تربط الإنسان بالإنسان في الدولة ، وما ينتج عن ذلك من حق أعلى للدولة على أعضائها . ويقصد أفلاطون بذلك أن كل إنسان اعتبر نفسه عضواً في دولة ، فإن هذا الاعتبار يتضمن فعلاً ، إن لم يكن قولاً أو صراحة ، أنه أصبح مساهماً في التزامات هذه العضوية . وكما أن الفرد قد طالب بحقوق اعترفت له الدولة بها ، فهو أيضاً قد أقر بواجبات معينة لا بد له من الوفاء بها . . هذا ما تعنيه عضوية الدولة ، بل ما تعنيه عضوية أية جماعة ، إذ لا يستطيع إنسان أن يتمنى حتى إلى مجتمع للمناظرة دون أن يضطلع بالالتزامات الاشتراك في هذا المجتمع ويراعى السلوك المهندي ، وكلها نتائج تترتب على ماله من حق إلقاء أى حديث أو الاستماع إلى ما يلقي من كلمات . وكونه لا يتخلى عن عضويته إنما يقوم دليلاً على تسليمه بتلك الالتزامات . هذه هي حجة أفلاطون . ولهذا فإن النقطة الأساسية في محاورتي الدفاع وكريتون هي : « كن مطيعاً للقانون وافعل ذلك بروح مزجة ما دامت المسألة تتعلق بمصلحة مادية ، وإلا كنت ابناً عاقاً وشريكاً خائناً . ولك أن تعصى القانون في حالة واحدة ، وإن كان هذا على مضض منك ، وذلك عندما يكون الأمر خاصاً بمسألة روحية عليا » . وهذا هو النقيض عما نحن رأي

---

(١) قارن هذا بحجة المؤيدين الحديثين لنظرية العقد الاجتماعي كما أوردها هوبز . « لأن معيشة الفرد تحت حكم أمير مع استطاعته ، إذا شاء ، أن يرحل ، إنما تعني أن يعترف صراحة بسلطان الأمير ويؤزم بطاعته » .

هويز الذي يقول إن الإنسان ملازم بالخضوع فيما يختص بمسائل الضمير ، وليس من حقه أن يثور إلا لإيقاظ حياته (١) .

## ٢ - محاورات خارميديس ويوثيديس ولاخيس :

في محاورتي الدفاع وكرتون كتب افلاطون عن موت سقراط ، ولكنه في محاورتي خارميديس ، ولاخيس ، وإلى حد ما في محاورتي يوثيديس قد تناول حياته وتعليمه موضحاً الأساليب التي حاول بها بث هذه التعاليم في نفوس غيره . وتشتمل محاورتي خارميديس على مناقشة لطبيعة الاعتدال أو ضبط النفس . وهي مناقشة على الطريقة السقراطية الصحيحة تتبع الأسلوب الاستنباطي دون الأسلوب الإلقائي ، وتهدف إلى استمالة الفكر لا إلى اقتراح حل للمشاكل التي يواجهها . ويجدر بنا أن نلاحظ هنا واحداً من التعاريف الكثيرة التي اقترحت خلال المحاورات لفضيلة ضبط النفس لأنه يحدد لما ورد في الجمهورية من تعريف للعدالة والزاهة . فقد عرف « بعضهم » ضبط النفس « بأن يعمل المرء تلك الأشياء التي تخصه هو » (١٦١ ب) وقد رفض هذا التعريف ، بل لم يطرح للمناقشة فعلاً . فبدلاً من أن يقيم بمعناه الواضح ، وهو أن يقتصر الناس على عمل ما يدخل في نطاق قدرتهم ومركزهم ، فقد تناول التعريف إلى المعنى العكسي ، وفسر بمعنى أن كل إنسان يجب أن يفعل كل شيء لنفسه فيصنع ملابسه وأجديته الخاصة وكل شيء يحتاج إليه (١٦١ هـ) . وإذا أخذنا بهذا المعنى فإننا نستطيع أن ننسب فضيلة الاعتدال إلى رعاة المرتعات الذين تحدث عنهم آدم سميث في كتابه « ثروة الأمم » ، والذين كانوا يجهلون كل شيء عن تقسيم العمل . وهنا يعترض أفلاطون على الفور قائلاً إن الدولة المعتدلة التي يجب

---

(١) انظر مؤلف جرين . Princ. of Pol. Oblig. فقرات ١٣٧ - ١٤٧ -  
حيث يتناول فلسفة المقاومة .

أن تكون بحكم اعتدالها دولة منظمة ، لا يمكن أن تتألف من رعاة المرتفعات ( ١٦٢ ) . ورغم استبعاد هذا التعريف فإنه يعود مرة ثانية خلال المحاورة في قالب آخر عند مناقشة تعريف آخر ليكون بديلاً منه . فاقترح أن يعرف ضبط النفس بأنه « معرفة النفس » ( ١٦٥ ب ) . وهنا يتحدث أفلاطون بلسان سقراط قائلاً إن ضبط النفس إذا كان من نوع المعرفة فيجب أن يكون معرفة بموضوع معين شأنه في ذلك شأن سائر أنواع المعرفة . فما هو ذلك الموضوع ؟ ويجب واضح التعريف أنه يتألف من ثلاثة وجوه . فسيط النفس معرفة بماهية ضبط النفس ذاته ، ومعرفة بكل فروع المعرفة الأخرى ، وهي المعرفة التي تمكن صاحبها من استخدام تلك الفروع الأخرى في اعتدال .

وأخيراً فإن ضبط النفس هو معرفة بالفرق بين الجهل والعالم تمكن صاحبها من تبين حدود علمه ( ١٦٦ هـ — ١٧٦ ا ) . وهذه الإجابة تشتمل على عناصر سقراطية أصيلة وأفلاطونية قحة . ذلك أن المعرفة الوحيدة التي كان سقراط يسلم بامتلاكها هي معرفته بجهله . كما أن أفلاطون نفسه في محاورة يوفيديمس في محاورة السياسي يقترح أنه يجب أن يكون هناك معرفة عليا تتحكم في استخدام وتطبيق كل فروع المعرفة الأخرى ، ويقرر أن هذه المعرفة العليا هي فن السياسة أو « العلم السياسي » . ومع هذا فإن أفلاطون في محاورة خارميدس يبدى شكاً في إمكان وجود مثل هذه المعرفة الشاسعة الجامعة بل وفي جدواها أيضاً . فهي في المقام الأول تكاد تكون مستحيلة لأنها لا بد أن تكون معرفة بموضوع محدد ومتصل بها ، والموضوعات الثلاثة المقترحة قبلها يتوافر فيها هذا الشرط . ولو أن مثل هذه المعرفة كانت ممكنة لبدي لنا من أول وهلة أنها عظيمة النفع . فلو استطاع الناس مثلاً معرفة الفرق بين العلم والجهل في أنفسهم وفي غيرهم ، فإنيهم يجدون في هذه المعرفة نبراساً يهتدون به في طريق الحياة بالنسبة لأنفسهم وبالنسبة لمن يشرفون على حياتهم ، دون خشية الخطأ . ذلك أنهم لا يحولون عمل شيء يعلمون أنهم جهلة به ، بل يتركون ذلك دائماً لأصحاب الدراية به ، كما أنهم لا يسمحون لمن

يشرفون عليهم بأن يفعلوا شيئاً مجهولاً ويعجزون عن إتقانه . ولهذا فإنهم بهذا المسلك يقيمون حياة كاملة خالية من الأخطاء .

فالمنزل الذى يتوخى سكانه الاعتدال على هذا النحو يعتبر منزلاً أجاد شاغلوه السكى ، والمدينة التى تحكم باعتدال تعتبر مدينة ذات حكم صالح . فإذا ما تخلص الناس من الخطأ واهتدوا بالصواب فى كل أعمالهم فإنهم يتمتعون بعيشة طيبة وعندئذ يشعرون بالسعادة ( ١٧٤ هـ — ١٧٥ هـ ) . هكذا يبدو لنا الوضع على أية حال . ومع ذلك فقد يكون من الصواب أيضاً أن مثل هذه المعرفة ، إلى جانب أنها مستحيلة ، فإنها أيضاً غير نافعة ، فإن التحكم الكامل فى الحياة بواسطة معرفة كاملة الوعى بنفسها وبمحدوداتها الخاصة ، قد لا يحقق السعادة ، فتقسم العمل الكامل ، وقصر عمل كل إنسان على ذلك النوع الذى يناسب كفايته الخاصة ، قد لا يقرب الدولة إلى الكمال . وربما كانت المعرفة الوحيدة التى تبعث السعادة هى معرفة الخير والشر ( ١٧٤ ب ) ، وربما كان هذا النوع من المعرفة هو الذى يسمى ضبط النفس . ومن الجائز أيضاً أنه حتى هذه المعرفة لا تكون نافعة إذا كان المقصود بذلك أنها تنتج منفعة محددة ، فإذا كان هو معنى ضبط النفس ، فإنه يكون عديم النفع ( ١٧٤ هـ — ١٧٥ هـ ) ، هكذا يقول أفلاطون .

ومن الواجب ألا يحجب عنا الأسلوب الاستنباطى لمحاورة خارميدس ، ولا النتيجة التى انتهت إليها ، ماورد فيها من اقتراحات ، وهى اقتراحات أخذ بها أفلاطون فى الجمهورية وذهب بها إلى مدى أبعد : وقد تكرر ورود أحد هذه الاقتراحات فى محاورة يوثيديس ( ٢٨٨ — ٢٩٢ هـ ) فى شيء من الإفاضة ، وهو الاقتراح الذى يتناول ذلك الفن الأسمى أو تلك المعرفة العليا التى تتحكم فى سائر الفنون أو كل فروع المعرفة الأخرى . فيقول أفلاطون إنه لاقيمة لأية معرفة إلا إذا عرفنا الهدف الذى نستخدم تلك المعرفة فى الوصول إليه . وحتى إذا توافر لأحد الناس من

المعرفة ما يمكنه من تحقيق الخلود ، فإنه لن يفيد من ذلك شيئاً إلا إذا عرف طريقة الانتفاع بهذا الخلود . وعلى ذلك فإن الإلمام بكيفية الإفادة من أى فرع من فروع المعرفة هو المعرفة العليا التى لا يمكن الاستغناء عنها فى الحياة الإنسانية . فالطبيب مثلاً يعرف طريقة الشفاء ، ولكنه فى حاجة إلى مزيد من المعرفة يعينه على توجيهه فيه إلى الناحية التى يجب عليه أن يستخدمه فيها ، وهو يشفى الرجل العادل والرجل الظالم على السواء ، ومع ذلك فإن من الأفضل والأجدى أن يموت الظالم لا أن يشفى فيبقى على قيد الحياة ( لاختيس ، ١٩٥٠ ج — د ) . وفروع المعرفة الأخرى لا تبدو أن تكون خداماً ، لا فائدة منها إلا إذا كانت تحت إشراف المعرفة العليا التى يجب عند توافرها أن تقرر الهدف من استخدام هذه الفروع كلها ، وتحدد فى ضوءه مدى استخدامها والمناسبات التى تستخدم فيها . هذه المعرفة العليا ليست الخطابة ، وليست فن الرجل البرلمانى ، فصاحب القدرة على تأليف الخطب فى مقدوره أن يلقي خطاباً يأسر به أسماع جمعية أو محكمة شعبية ، ولكنه يجهل كالطبيب تماماً تلك الفائدة التى يجب عليه أن يحققها من فنه هذا ، وكذلك الأهداف التى يجب أن يصل إليها ، والأوقات والمناسبات التى يجب أن يمارس فيها هذا الفن ( بوينديموس ٢٨٩ — ٢٩٠ ) وهذه المعرفة العليا ليست أيضاً إلماماً بفن الحرب<sup>(١)</sup> . فالقائد المظفر قد يغزو مدينة أو يهزم جيشاً ، ولكن عليه عندئذ أن يترك للسياسى أن يستفيد من هذا النصر الذى ليس فى قدرته هو الانتفاع فيه . ويبدو من كل هذا كما لو أن الفن الأعلى هو فن رجل السياسة ، وأنه الفن الذى يضع الأمور فى نصابها فى كل دولة ، يجلس صاحبه فى مؤخرة السفينة ممسكاً بدفتها وموجهاً إياها دائماً بحيث ينتشر حكمه فى كل مكان

---

(١) هذا التفريق بين الفن الأعلى وفن الخطيب أو القائد يشبه التفريق الذى ورد فى محاوره « السياسى » بين السياسى من ناحية ، وبين الخطيب أو القائد أو القاضى من ناحية أخرى .

ويجعل كل شيء يؤدي الفائدة المخصص لأدائها ( ٢٩١ د ) . ومهما كان من أمر هذا الوضع فهناك شيء لا مرأى فيه وهو أن هذه المعرفة العليا ، شأنها شأن أى فرع من فروع المعرفة يجب أن تنتهى إلى نتيجة ، فالطبيب يهب الصحة والفلاح ينتج الطعام . فما الذى ينتجه أصحاب المعرفة العليا ؟ لا بد أن ينتجوا الثراء والحرية والاتساق . غير أن كل هذه الأشياء ليست حسنة أو سيئة ، فهى فى حد ذاتها وسط بين الاثنين ، والأمير يتوقف على ما تستخدم فيه من أغراض ( ٢٩٢ ج ) ، والذى يجب أن ينتجه رجال السياسة فوق كل شيء — وهذا شيء لا يمكن أن يقال عنه إنه وسط بين الحسن والسيء — فهو المعرفة ، ذلك الخير الحقيقى الذى يضىء على الناس السعادة ، ولكن هل يجب عليهم أن ينشروا المعرفة بين الجميع ؟ وهل يجب أن تكون هذه المعرفة معرفة بكل شيء ؟ أو أن من واجبهم أن ينشروا المعرفة بين البعض ، وأن هذه يجب أن تقتصر على شيء واحد ؟

وهنا ينتهى النقاش مرة أخرى كما حدث فى محاوراة خارميديس عند وقفة تترك للقارئ فى حالة من الشك ، غير أن الاقتراح الذى يرد فيه لا يتجرد من أهميته رغم كل هذا ، بل إننا لنلمح أفلاطون يقترب شيئاً فشيئاً من فكرة الدولة التى تهيمن عليها المعرفة الكاملة ، وهى معرفة الهدف النهائى الذى يجب أن يحققه كل نشاط إنسانى — الدولة التى تنتقل فيها هذه المعرفة من أصحابها رجال السياسة إلى غيرهم ممن يكونون على شاكلتهم — وفى كلمة موجزة ، الدولة التى يحكمها ملوك فلاسفة فى ضوء فكرة الخير ، كما يصر على ذلك أفلاطون فى جمهوريته .

أما محاوراة لآخيس وهى التى تتناول طبيعة الشجاعة وتخلص إلى نظرية وحدة كل الفضائل ، فإنها تشير إلى نتيجة مماثلة للسابقة . وتبدأ المحاوراة بنقاش بين ابنين

لرجلين شهيرين من رجال السياسة هما أرسطيديس «العادل» وثوكديدس بن مليسياس ،  
حول تعليم أبنائهما — ويشكو الطرفان من أن تعليمهما لم يكن موضع اهتمام من  
والديهما ، ( كان أفلاطون مغرمًا بالإشارة إلى أن رجال السياسة الأثينيين كانوا  
فاشلين دائمًا في تدريب أبنائهم بطرقهم الخاصة ) ويذكر أن القلق يساورها على تعليم  
أولادها وخاصة من ناحية التدريبات العسكرية ، وعند هذه النقطة يبدأ النقاش حول  
طبيعة فضيلة الشجاعة ، وهي التي يهدف كل تعليم حربي إلى بثها في الدارسين . هذه  
الفضيلة لا يمكن أن تكون قوة التحمل الممياء التي تواجه الأخطار في جهل ولا تدرى  
ما إذا كان الغرض الذي تخدمه يبرر الأخطار التي تتعرض لها ، بل لا بد أن تكون  
فضيلة مبصرة قائمة على المعرفة ( ١٩٥ ) . وعلى هذا يكون تعريف الشجاعة أنها العلم  
بما يجب وبما لا يجب أن نخشاه سواء كان ذلك في حالة الحرب أو في غيرها من  
الأحوال . الشجاعة إذن ليست عادة حيوانية مشتركة ، بل هي صفة تتعلق بها قلة من  
الناس ، لأن قلة من الناس فقط هي التي تستطيع الوصول إلى المعرفة التي تعتبر شرطاً  
للشجاعة ( ١٩٦ هـ ) . وفي خلال هذا الحوار نرى تلك المعرفة التي تسمو إلى مستوى  
أعلى ، ذلك أن الشجاعة تتضمن قدرة الحكم على الخير والشر ، سواء كان الزمن الذي  
يحدثان فيه هو الماضي أو الحاضر أو المستقبل . فالرجل الشجاع ، بفضل ما له من  
معرفة دأمة ، يجب أن يكون بصيراً بالشرور التي يخشاها وبالخير الذي لا يخشاه .  
فإذا كان الأمر هكذا فإن الشجاعة لا تكون جزءاً من الفضيلة بقدر ما تكون جماع  
الفضيلة ( ١٩٩ هـ ) . ذلك أن الفضيلة وحدة ، فإذا ما امتلك المرء فضيلة واحدة  
امتلاكاً كاملاً بفضل معرفة سديدة ، أصبح حائزاً للفضائل كلها لأن تلك المعرفة  
السديدة هي المعرفة الكاملة التي تحقق الفضيلة الكاملة ، وعلى هذا فإن الحوار ، من  
إحدى النواحي ، لا ينتهي إلى شيء لأنه لم يكشف عن العلامة المميزة للشجاعة ، غير  
أنه من ناحية أخرى ينتهي إلى الكثير لأن النقاش يصل إلى نتيجة أن الفضيلة وحدة ،  
وهي نتيجة تتفق مع فكرة المعرفة العليا التي جاءت في محاوره يوثيديس ، فإن من

يملك الفضيلة والمعرفة العليا المقترنة بها إنما يكون صاحب المعرفة العليا التي تهدي الدولة إلى الطريق القويم<sup>(١)</sup> .

### محاورات مينون وبروتاجوراس وجورجياس :

تشتمل المجموعة الثالثة والأخيرة من محاورات أفلاطون الأولى على محاورات مينون وبروتاجوراس وجورجياس . وبينما تمثل المجموعة التي تناولناها قبل هذا الناحية الإيجابية من تعاليم سقراط ، فإن المجموعة التي نحن بصددنا تمثل الناحية السلبية النقدية<sup>(٢)</sup> .

والمحاورات الثلاث التي تتألف منها هذه المجموعة موجهة كلها إلى دول قائمة فعلا وإلى السير الواقعي للأمور فيها . والترض منها جميعاً أن تفسر المبادئ التي تقوم عليها مجريات الأمور هذه . عن وعي بها أو عن غيروي . لإثبات نواحي قصورها ولإظهار ضرورة المعرفة الحقيقية الأصلية اللازمة لأي عمل صائب سليم . ولهذا يطبق أفلاطون النظرية السقراطية على الحياة الواقعية . وبينما يخلص من هذا التطبيق

---

(١) يبدو أن الحجة الواردة في محاوره خارميدس تفرق بين معرفة الخير والشر وبين هذه المعرفة العليا ، غير أن هذا التفريق لا يقصد به أن يدل على وجود اختلاف بينهما .

(٢) من وجهة النظر هذه تبين الناحية الانشائية من الجمهورية وهي نظرية العدالة وتأكيدي سيادة الفلسفة . أما المحاورات التي تحمل أسماء خارميدس ولاخيس وبوثيديوس فإنها تقابل الناحية النقدية للجمهورية وتحليلها للدول القائمة وعيوبها ، وتساعدنا هذه المحاورات التي تحمل أسماء مينون وبروتاجوراس وجورجياس كالأجزاء الأخيرة من الجمهورية على فهم الكيفية التي وصل بها أفلاطون إلى إقامة دولة مثالية لأنها تبين الظروف الفعلية التي أقيمت هذه الدولة لإصلاحها .



كما سنرى ، إلى تبرير جزئى للحياة الواقعية ، فإنه يصل في محاوره جورجياس وينسب  
أقل في المحاورتين الثانيةين إلى إدانة الحياة الواقعية وتبرير النظرية السقراطية .

ويقرر أفلاطون في هذه المحاورات أن هذه النظرية لا تتفق مع الدول بوضعها  
القائم . فإذا كانت الدولة بوضعها القائم تستطيع الحكم بالموت على الرجل الذى لم  
يفعل أكثر من أنه كان ينادى بضرورة سيادة المعرفة العلمية ، فإنها بالأحرى لن  
تسمح بتحقيق هذه التعاليم من الناحية الفعلية . ثم يستنتج أفلاطون من هذا ، شيئاً  
فشيئاً ، أن إصلاح الدولة إصلاحاً حاسماً هو الشرط السابق لأية محاولة تهدف إلى  
تولية الفلسفة عرش الحكم . ومن واجب المرء ألا يكتفى بالدعوة إلى سيادة  
الحكمة ، بل من واجبه أن يسعى إلى تمهيد طريق فسيح لمحيثها وتحقيق الشروط  
اللازمة لحكمها . وهذا يعنى إقامة دولة مثالية لها من النظام ما يمكن المعرفة من  
احتلال مكانها اللائق بها . وهذا يعنى شيئاً متناقضاً هو إقامة يوتوبيا ، أو مدينة  
لاوجود لها ، حيث تستطيع المعرفة أن تجد مكاناً تقيم فيه . فإذا عجزنا عن ذلك  
فليس لنا إلا العودة في حالة من التشاؤم إلى الدولة بوضعها الراهن والاعتراف بأنه  
لا يوجد مكان لسيادة المعرفة . وعلياً في هذه الحالة أن نسلم بأن سقراط إنما كان  
يدعو إلى المستحيل .

ولا يصل أفلاطون إلى هذه النتيجة الكاملة إلا في الجمهورية ، فهو حتى الآن  
لا يهتم إلا بتأييد تعاليم سقراط ضد مجريات الحياة الواقعية . لقد كان سقراط داعية  
إلى سيادة المعرفة الحقيقية أو قل المعرفة العليا ، فلماذا إذن يحقق الناس من النجاح  
ما يحققون فعلاً دون هذه المعرفة ؟ وهل تلك المعرفة من طبيعة تجعلها صالحة لأن  
تكون موضوعاً للتعليم فيسهل انتقالها من واحد إلى آخر ؟ إن تبرير موقف سقراط  
يتطلب الإجابة عن هذه الأسئلة ، وقد حاول أفلاطون أن يفعل ذلك في محاوره  
مينون ، حيث يناقش الفضيلة السياسية أو الصفة التى يتحلّى بها رجل السياسة الفاضل ،  
وهنا نجد تسليحاً من أفلاطون بأن التجربة تثبت أن الساسة الصالحين لا يتقنون

صفتهم إلى أبنائهم أو خلفهم ، غير أنهم لو استطاعوا ذلك لفعلوا . وعلى هذا يبدو لأول وهلة أن سقراط كان يدعو إلى الاستحيل ، وأنه لا يوجد تعليم يستطيع تكوين السياسى الصالح . غير أن الواقع غير ذلك ، فالسبب الذى يجعل الساسة الفضلاء عاجزين عن نقل المعرفة بفن السياسة ليس أن هذا الفن غير قابل للانتقال ، بل السبب أن هؤلاء الساسة ليس لديهم من المعرفة ما ينقلون . وبدلاً من أن يكونوا ذوى معرفة منطقية مقترنة بمبدأ يستطيعون فى ضوءه أن يجعلوا منها شيئاً واضحاً يمكن تعليمه ، فإنهم لا يملكون أكثر من لباقة غريزية أو إحساس غريزى بالشىء الأجسن يهديهم إلى الطريق السليم ، وإن كانت عيونهم لا ترى الحقيقة (١) . ومثل هذا « رأى الصائب » الغريزى « الذى يشبه فى مجال السياسة معرفة الغيب فى مجال الدين » قد يذهب بالناس بعيداً جداً ، ورغم أنهم لا يملكون من الفهم إلا « أنهم ملهمون وذوو ملكات » فإنهم قد يقولون ويفعلون الكثير من صنوف النبل . ( ٩٩ ج - د ) إلا أن رأى الصائب غير قابل للانتقال ، فالمرء لا يستطيع تعليم غريزة من الغرائز ، كما أن عيه الأكبر من هذا أنه قد يخون صاحبه فى لحظة جرة ، وليس هناك ما يضمن استجابته لكل مشكلة جديدة ، لأنه إذا اختلفت الظروف قد يصبح عديم النفع إطلاقاً مادام بالضرورة مقترناً بالتمرد والمران البحث . فلا شك إذن أن المعرفة المنطقية التى تستتير بمبدأ من المبادئ هى وحدها التى تفي بكل مطلب من مطالب الحياة وتسيطر عليه . وهذه المعرفة إذا ما توحدت وأصبح لها أسلوبها ، يمكن أن تكون موضوعاً للتعليم يستطيع جيل أن ينقله إلى الجيل الذى يليه . وتبين مجاورة مينون كيف أن أفلاطون كان يشعر شعوراً قوياً بالمميزتين العظيمتين للمعرفة العلمية ، الميزة الأولى أنها تستطيع مقابلة كل ظرف

---

( ١ ) هذه هى نظرية سقراط عن المعرفتين ، فالمعرفة الأقل (أو رأى الصائب) تشبه البائيل التى يصنعها دايدالوس ، تنهار إذا لم يحكم تثبيتها . والرأى الصائب يزول أيضاً إذا لم يرتبط بمبدأ أو سبب . فإذا لم هذا لا يظل مجرد رأى بل يصبح معرفة حقيقية (مينون ، ٩٧ د - ١٩٨ ) .

طارىء ، والثانية أنها قابلة للانتقال بصفة مستمرة . فإذا ما درب الساسة تدريباً عالياً أصبحوا في غير حاجة إلى الاعتماد على وحى الساعة ، وبطل اعتماد الدول على فرصة تهيء لها سياسياً ملهماً في كل أزمة تواجهها . والتدريب كفيل بأن يكسب الساسة إلهاماً مستمراً ، ويزود الدولة بأسرة حاكمة دائمة من الملوك الفلاسفة بدلاً من « رؤساء من الشعب » يغيثون من آن إلى آخر . هذه الأفكار وأمثالها هي التي دفعت أفلاطون إلى كل نظام التدريب الذي نادى به في الجمهورية والذي مارسه فعلاً في الأكاديمية . ومحاورة مينون تصور مقدماً هذا التدريب ، وتظهر أفلاطون وهو يتلمس طريقاً يخرج الحياة من نطاق الصدفة المقترة بالعزيزة ويدخلها في مجال الفن المقتن بالمعرفة .

وينطبق القول نفسه على محاورة بروتاجوراس ، وفيها يظهر سقراط وبروتاجوراس السفسطائي وهما يؤيدان الوضع الذي أشير إليه في المحاورة السابقة ، وبينما يدفع سقراط خلال المحاورة إلى تحطى بروتاجوراس إلا أننا نجد في نهاية الأمر يعود إلى رأيه على مستوى أعلى . ويبدأ الحوار بأن يقرر بروتاجوراس بأنه كسفسطائي أو معلم إنما يعلم فن السياسة ، وأن هذا التعليم كان من شأنه أن جعل الناس مواطنين صالحين « في مقدورهم التحدث والعمل على أحسن وجه في مجال شئون الدولة ( ١٣١٩ ) » ، فينبى له سقراط قائلاً إن له اعتراضين على إمكان أى تعليم في مثل هذا الموضوع ، أولهما أن موضوعاً كبناء السفن مثلاً ، لا يستطيع أى إنسان أن يتناوله في الجمعية الوطنية أن يجد آذاناً صاغية إلا إذا كان ملماً به إلماماً فنياً . أما في شئون الدولة فما من متكلم فيه إلا ويغد الناس مقبلين عليه بصورة تدل على عدم وجود معرفه فنية بفن السياسة . وثانيهما هو تلك الصعوبة القديمة التي أظهرتها التجربة في أتيننا وهي أن الساسة يعجزون عن نقل حكمتهم إلى أبنائهم . وعندئذ يدلى بروتاجوراس بمحديث مستفيض يجب فيه على الصعوبات التي أثارها سقراط . ويرتكز حديثه هذا على الافتراض الذي يقوم عليه كل تفكير أفلاطون

وأرسطو ، وهو أن الفن السياسى ، أو صفة التصرف السليم فى الدولة هى نفسها الفضيلة أو صفة التصرف السليم بوجه عام . وفى رأى بروتاجوراس أن الفن السياسى بهذا المعنى المتسع يختلف عن الفنون الخاصة الأخرى فى أنه ليس صفة يختص بها بعض الأفراد دون غيرهم ، بل هو قدرة طبيعية فى الناس جميعاً ، وقد أوضح اعتقاده هذا فى قصة أشبه بالخرافة تمثل فكرته الحقيقية عن أصل الدولة فهو يعتقد أن الناس نشأوا أول ما نشأوا فى حالة بدائية طبيعية ، وأن الارتباط السياسى بينهم كان الباعث عليه دينياً . وفى هذه الحالة الطبيعية كان الناس رغم امتلاكهم لفنون الحياة مفتقرين للفن السياسى ، ورغم أنهم كانوا ذوى دين ولغة ، إلا أنهم كادوا يقصون فرصة للوحوش نظراً لافتقارهم إلى الرابطة السياسية ، (١) فدفعهم حب البقاء نحو المعيشة فى المدن . غير أن انعدام الفن السياسى لديهم ترتب عليه قيام نزاع داخلى بينهم جعلهم يدمرون المدن التى كانوا يعيشون فيها وأخيراً خف الإله زيوس لإتقاذهم « فبعث لهم هرميس يحمل رسالة العدالة والاحترام لتكون مبادئ للنظام فى المدن وروابط للصداقة والتوفيق ( ٣٢٢ ج ) ورغم أن الفنون كان كل منها قاصراً على فئة قليلة محظوظة ، فقد وهب الإله زيوس فن العدالة السياسى للجميع ، نظراً لأن كافة الناس يجب أن يشتركوا فيه إذا أريد لمذنبهم أن تبقى وتزدهر . وعلى هذا الأساس ترى الأتينيون فى جمعيتهم يستمعون لكل متحدث سواء أكان سباً كما أم خياطاً فى شئون الدولة .

وفى هذه القصة الخرافية تتجلى حقيقة عميقة ، إذ أن مجرد تجمعات من الناس لا تكون دولة ، كما أن الوحدة المصطنعة التى تستند إلى قوانين مصطنعة لا تكاد تكون حتى تنقسم عراها . أما الشيء الذى نحتاج إليه فهو نسمة الحياة التى تجيء

---

(١) يتحدث أفلاطون مرة ثانية عن الإنسان القديم ذا كراً أن الوحوش كادت تفضى عليه (رجل السياسة ٢٧٤ ب) . وكذلك يتحدث لوكريتيوس فى قطعة جميلة عن حياة الإنسان البدائى قائلاً إن الوحوش كادت أن تفرسه .

من العلياء ، هو العقلية المشتركة التي تسمى إلى تحقيق هدف مشترك هو الحياة الطيبة . وبفضل هذه العقلية المشتركة وحدها يصبح للدولة وجود حقيقي حيوى .. ثم يتابع بروتاجوراس حجته ويصل بالبداهة إلى حقائق أخرى ، فيقول لسامعيه إن العقاب هو دليل إيجابى على أن هذه الفضيلة أو الفن السياسى الذى هو نسمة الحياة بالنسبة للدولة يمكن نشره وتعليمه ، لأن العقاب ليس هو ذلك « الغضب الطائش الذى يتميز به الحيوان » (٣٢٤ ب) ، أو هو رد على ما ارتكب من خطأ ، بل هو إجراء ينصرف إلى المستقبل ويهدف إلى منع المجرم من ارتكاب الذنب مرة أخرى (١) . ثم إن إمكان تعليم الفضيلة لا يدل عليه فقط إجراء وقائى كالمقوبة ، بل إنه واضح كل الوضوح بطريقة إيجابية فى النظام التعليمى للدولة . ذلك أن هذا النظام يهيئ للشباب سبل الإفادة من روائع الشعر بما فيها من عظات وما ترويه من سير عظماء الرجال القدماى مما يحفزهم على التقليد ومحاولة السبق . وهناك الموسيقى وما فيها من توافق وانسجام يعكس أثرهما على النفس فتصبح هى الأخرى فى حالة اتزان واتساق ، وهناك الألعاب الرياضية التى تجعل من الجسم خادماً لائقاً لعقل فاضل . أما الرجال فلمهم جماع القوانين التى يسترشدون بها فى سلوكهم لاتبطريق الضغط فحسب بل بالتوجيه الإيجابى . ثم يتساءل بروتاجوراس عما إذا كان لا يوجد خارج نطاق كل النظرات الرسمية المكونة لتعاليم الفضيلة شئ آخر يودى المهمة نفسها ؟ ويجيب عن ذلك بأن هناك الكثير . « أليس كل الناس معلمين للفضيلة ،

---

(١) فاردن نظرية أفلاطون فى العقاب التى سوف ترد فيما بعد. ويذكرنا ما أورده أفلاطون على لسان بروتاجوراس فيما يختص بنظرية العقاب بقصة النقاش الذى دار بين بركليس وبروتا جوراس ودام يوماً كاملاً .

« وحدث أن أحد المشتركين فى لعبة قذف الرمح قتل أحد المتفرجين دون عمد . فن يكون المذنب ؟ هل هو مبتكر اللعبة ، أم المتسابق ، أم الرمح نفسه ؟ » جومبرتز ، المفكرون اليونانيون ، ص ٤٤٦ .

كل وقدرته ؟ ( ٣٢٧ هـ ) « أليس المجتمع كله مدرسة كبرى للتعليم ؟ فنحن إذ نتحدث مع بعضنا بعضاً إنما نعلم الصغار لغتنا بطريقة لاشعورية عندما يستمعون إلينا . وما ينطبق على كلماتنا ينطبق أيضاً على أفعالنا ، وما حياتنا كلها إلا دروس متعددة . بعضنا معلم صالح يعلم الخير ، وبعضنا معلم طالح يعلم الشر . » وللجميع مصلحة متبادلة فيما لدى كل واحد من عدالة وفضيلة ، وهذا هو السبب في أن كل إنسان على استعداد لتعليم العدالة والقوانين ( ٣٢٧ ب ) . وإذا كان بعضنا ، معلماً صالحاً كما يقول سقراط ، ولكنه لا يحصل إلا على نتائج ضعيفة ، ألا يعود هذا إلى مجرد أن أولئك الذين يتولى تعليمهم ليسوا من مادة جيدة ؟ وكون بركليس قد فشل في نقل فضيلته وقدرته السياسية إلى أبنائه ، فإن ذلك ليس مرده إلى افتقاره للمعرفة أو إلى أن مالهيه من معرفة كان من النوع غير القابل للتعليم ، بل إن السبب في ذلك هو أن الآلهة لا تهب أعظم هباتها للناس جميعاً ، فكان أبنائهم من بين أولئك الذين لم تمنحهم الآلهة تلك الهبات . وعلى أية حال فإن أبنائه قد تعلموا في مدرسة المجتمع العامة ، وتلقوا فيها تلك القدرات العامة من الفن السياسى القابلة للتعليم ، حتى وإن لم يرثوا عن والدهم ما كان ملهماً به من فن السياسة والحكم .

ويبدو واضحاً أن بروتاجوراس قد أفلح في الدفاع عن الجمعية الأثينية وعن سياسة أثينا (١) . فقد دافع عن الجمعية بحجة يجب أن تظل دائماً حجة أساسية في مناصرة قضية الديمقراطية ، وهى أن في مجال السياسة لا يوجد تمييز بين المحترفين والهاواة ، وأن الناس جميعاً يكتسبون قدرة سياسية بمثل السهولة التى يكتسبون بها لغتهم أو يلتقطون نعماً من الأتعام . ثم إنه يدافع عن سياسة أثينا بالطريقة نفسها،

---

(١) ليونة للحكم على أثينا في محاورة بروتاجوراس هى شيء جدير بالملاحظة وخاصة إذا قورنت بالقسوة التى تمثلت في محاورة جورجياس . ويجب أن نذكر أولاً أن افلاطون إنما يسرد آراء بروتاجوراس . كما يجب أن نعلم ثانياً أن بروتاجوراس نفسه يقرر أنه يسرد آراء عادية أكثر من آرائه الشخصية ( ٣٢٩ : ٣٥٢ ب ) . .

فليس اللوم بواقع عليهم إذا عجزوا عن أن يتقلاوا إلى أبنائهم شعله الوحي السماوى الذى يهبط على من يشاء من العباد . ولم يتوقف بروتاجوراس عند حد الدفاع القوى عن المحريات السياسية فى أتينيا ، بل لقد قال الكثير مما يبدو قولاً أفلاطونياً . ومثل ذلك أن خطة التعليم كلها وهى تمثل جانباً كبيراً من الجمهورية تبدو كأنها تعبير عن الأفكار التى يوضحها بروتاجوراس هنا . وكما أن أفلاطون فى الجمهورية يبدأ بفكرة أن الدولة هى منظمة اقتصادية قائمة على تقسيم العمل ، ثم يرتفع بالدولة بعد ذلك إلى مستوى أعلى فيجعل منها هيئة روحية يحصل فيها كل فرد على العدالة والنزاهة بأداء الواجب المكلف به ، بهذه الطريقة نفسها يبدأ بروتاجوراس فى المحاوراة التى تحمل اسمه باعتبار الدولة منظمة تهدف إلى المحافظة على الحياة ، ثم تنتهى إلى اعتبارها بناءً مشتركاً للعقل يشاد لتحقيق هدف مشترك هو الحياة الطيبة . فالناس قد يملكون فنون الحياة ، وقد يضيفون إليها أجهزة مشتركة لحماية الحياة ، غير أن الارتباط الاقتصادى البحت هو بطبيعته أنائى حتى وإن بدا ما يترتب عليه من تقسيم للعمل شيئاً يؤدي إلى تبادل المساعدة ، وهذه الأنانية كفيلة بالقضاء عليه إلا إذا هبطت لإتقاذ الناس نعمة « الفن السياسى » بما لديها من هبات العدالة والإحترام .

ومن هذا ترى أن تعاليم بروتاجوراس يؤكد تعليم أفلاطون نفسه فى أعظم محاولة كتبها . ومع هذا فإن أفلاطون يدفع سقراط إلى دحض كلام بروتاجوراس رغم تسليمه بما فيه من جاذبية . فبروتاجوراس مخطئ فى التفريق بين الفن السياسى وكل الفنون الأخرى على أساس أنه شىء يشترك فى امتلاكه الناس جميعاً ، وفى قوله إن هذا الفن ينتقل من تلقاء نفسه فى حياة المجتمع العادية . وهو مخطئ أيضاً فى اعتقاده أنه فىسمى أشكاله غريزة لا يمكن الإحاطة بها أو نقلها من الواحد إلى الآخر . فالفن السياسى شأنه شأن غيره من الفنون هو وقف على قلة من الناس ويحتاج إلى تدريب خاص . ويجب على أحسن الممارسين له أن يكونوا أصحاب مهارة سديدة يمكنهم تعليمها للغير ، وهم من هذه الناحية لا يختلفون عن أحسن الممارسين لأبى فن آخر . والسياسة ليست مجالاً لغريزة الجماهير وبداهة السياسة ( م ١٥ - النظرية السياسية )

ولا يمكن أن تقوم الدولة على أسس مكونة من مجرد معلومات غامضة (أو الجهل) ،  
يضاف إليها تلك النعمة للنقذة التي يجود بها مبعوثو العناية الإلهية من الساسة ، بل  
لابد للدولة من معرفة فلسفية وحاكم مدرب تستطيع أن تعتمد على وجوده دائماً  
إذا كان لها نظام للتدريب . صحيح أن بروتاجوراس على حق في قوله إن الفن  
السياسي والفضيلة شيء واحد ، وفي اعتقاده أن الفضيلة يمكن تعليمها ، غير أن هذه  
الفضيلة تتطلب من الجهد في تعلمها وفي تعليمها أكثر مما يتصور بروتاجوراس .  
والفضيلة الكاملة ليست مجموعة من الصفات التي يستطيع كل الناس الإسهام فيها ،  
كل بطريقة الخاصة ، بل هي وحدة لا تنقسم كما ثبت ذلك سقراط عناقشته لوحدة  
الفضيلة ، وهي كذلك وحدة واحدة لأنها والمعرفة شيء واحد . فالفضيلة الكاملة  
هي المعرفة الكاملة ، وهي الفهم الكامل للعالم ومكان الإنسان فيها . لكل هذا ليس في  
مقدور إلا القلة من الناس أن تتوصل إلى امتلاكها . ومع ذلك فالآن الفضيلة هي المعرفة  
في الإمكان تعليمها بمعنى أصدق بكثير مما كان يقصده بروتاجوراس ، فيستطاع تعليمها  
بكل طريقة ، ولكن لا يستطيع تعليمها على الوجه الأكمل إلا باستخدام كافة الطرق  
التي تكسب الإنسان إلماً كاملاً بالعالم . وبدلاً من أن يكون للفضيلة نواح عدة  
لا يوجد بينها ارتباط ولا يمكن فهمها إلا فهماً مبهماً — وبدلاً من غرس هذه  
النواحي بشكل تجريبي بحث وبالطرق العادية ، من عقاب وتعليم وقانون وتأثير  
اجتماعي ، وهي الطرق التي تتوجه إلى التريزة أكثر مما تتوجه إلى العقل ، بدلاً من  
كل هذا يركز سقراط نظره على الفضيلة التي هي معرفة الذات الكاملة ، والتي تعنى  
السيطرة الكاملة على النفس ، الفضيلة التي يمكن تلقينها بالطريقة العلمية . وهي التعليم  
الكامل الذي يهدف إلى المعرفة الكاملة بالعالم . وبهذه المعرفة الكاملة بالعالم تتكون  
المعرفة بالإنسان وبمكان الإنسان في مخطط هذا العالم .

ولم تتعرض أية محاوراة من محاورات أفلاطون السابقة إلى المسائل السياسية  
بصورة وافية أو بطريقة عنيفة مثل محاوراة جورجياس . وقد أطلق عليها اسم أول  
معلم للخطابة في أتيننا لأنها رسالة في الخطابة . ولاهتمام أفلاطون بهذا الموضوع  
ناحيتان كما نستخلص من المحاوراة نفسها ، فهو من ناحية يهتم بالخطابة كطريقة



للتعليم ، ويعنى من الناحية الأخرى بالممارسة الفعلية للخطابة على اعتبار أنها الطريق إلى المراكز والنفوذ . فهي كطريقة للتعليم ، وكما كانت تدرس في أثينا ، لم تقتصر على تناول الشكل والأسلوب ، بل عالجت إلى جانب ذلك موضوع الخطابة الجماهيرية وسياستها . وما سبق أن قيل عن مدرسة إيسوقراط يوضح مجال مثل هذا التعليم . ويجب أن نذكر في هذا المقام أن إيسوقراط قد أسس مدرسته في فترة السنوات العشرة الأولى من القرن الرابع ، ومن الجائز أنها كانت تباشر العمل فعلا عندما كتب أفلاطون محاوره جورجياس (١) . وإذا كان هناك شيء يمكن أن ينازع الفلسفة مركز المعرفة العليا ، أو ينافسها على حقها في هداية الحياة وشتى الشئون ، فإن هذا الشيء كان فن الخطابة الذى أدعى أصحابه أنه كفيل بتدريب الناس على السياسة وتزويدهم بالقدره على العمل والكلام .

وبناء على هذا كان من الضروري أن يوجد دفاع عن معلم الفلسفة ضد معلم الخطابة ، وأن يكون هناك دفاع عن السياسى الفيلسوف ضد السياسى الخطيب الذى كان له مركزه فى السياسة الفعلية الأتينية . ولقد كان للخطابة جذورها فى دستور أثينا وفي حياتها ، فهي تمارس فى الحاكم الشعبية ، وتمارس بصورة أوضح فى الجمعية الوطنية . وبما أن هذه الجمعية كانت صاحبة المكانة العليا فى الدولة ، فإن السلطة والنفوذ السياسى كان من الطبيعى أن يصبغا من نصيب الخطيب الذى يستطيع التحكم والتأثير فى قراراتها . ولاشك أن فن الخطابة الجماهيرية له مجال فسيح فى الجمعيات النيابية للدول الحديثة حيث يستطيع المتحدث اللبق أن يشق طريقه

---

(١) وعلى أية حال ، فقد كان هناك بعض الخطباء يكتبون خطبا ليتولى غيرهم لقائها . ويبدى أفلاطون فى محاوره بويديس ( ٢٨٩ د - ٢٩٠ ) إعجابه بحكمتهم العليا ، ويقول إنه فى وقت من الأوقات كان يتوقع أن يجد فى فهم العلم الحقيقى أو المعرفة العليا التى كان يبحث عنها .

إلى المناصب على موجات من الأحاديث ، غير أن مجاله في أثينا كان أوسع مدى .  
ففي أية جمعية نيابية يجب على الخطيب أن يرضى حاسة النقد لدى نواب يجتمعون دائماً  
ويعالجون شئون الدولة بصفة مستمرة ، أما في الجمعية الأتينية فكانت مهجة الخطيب  
أسهل الأمور ، إذ كان عليه أن يأسر أسماع جمهور من الشعب يعيل بطئمه إلى تقدير  
الحديث الشيق أعظم التقدير ، بصرف النظر عما لهذا الجمهور من ميول وطنية  
أو خبرة سياسية . ولهذا كان الزعيم الشعبي غير الرسمي يعتمد من حيث مركزه على  
مبلغ سيطرته على الجمعية . ولهذا فإن بركليس نفسه رغم تمتعه بمركز قائد بصفته  
الزمنية ، فإن جانباً كبيراً من نفوذه الفعلي كان الفضل فيه إلى قدرته الخطابية ، وإلى  
أنه كان الوحيد من بين الخطباء الذي لا يطيش له سهم . وإنك لترى أفلاطون في  
محاورة يوثيدمس ثم في محاورة السياسي يقر بأن الخطيب هو منافس خطير للسياسي  
الحقيقي ، وأنه ليس من السهل على الناس أن يفرقوا بين الواحد والآخر . ولهذا فمن  
الطبعي أن يخصص أفلاطون محاورة مستقلة لوضع الخطابة ولناقشة مبادئها الأساسية  
وقيمتها الحقيقية ، ففعل ذلك في محاورة جورخيلاس . ومن الطبيعي أيضاً أن فكرته  
عن الخطابة كما يعرضها في هذه المحاورة لا بد أن تكون عنيفة في مهاجمتها لها ، وأنه  
عندما يتحدث عن النظم الأتينية من هذه الزاوية ، لا بد من أن يدينها بصورة أعنف  
بكثير مما فعل في محاورتي مينون وبروتاجوراس<sup>(١)</sup> .

---

(١) هناك سبب آخر للهجة العدائية السائرة التي اتخذتها محاورة جورخيلاس ، وهو ذكرى  
لإعدام سقراط في سنة ٣٩٩ . وهذا يوحي بأن المحاورة كتبت بعد هذا التاريخ فوراً . ويقول  
و . هـ . تومسون في طبعته . إنها ألقت حوالي سنة ٣٩٥ على أساس أن لهجتها تدل على  
أن إدانة سقراط كانت لا تزال حية في ذهن أفلاطون . غير أن هناك أسباباً أخرى ،  
وخاصة ما كان بينها وبين الجمهورية من وجوه الشبه ، الأمر الذي يوحي بأنها كتبت في تاريخ  
متأخر حوالي سنة ٣٩٠ . وأخذنا بهذا التاريخ يقترح الكاتب ومبزر (الكتاب عنه ٢٢ ، ٣٥٥)  
أن ما أثاره موت سقراط من غضب قد بعث من جديد في هذا الوقت لسببين : أولهما أن حزباً  
سياسياً ينتمى إليه . أنيباس الذي وجه الاتهام إلى سقراط قد فاز في محيط السياسة الأتينية  
وثانيهما أنه في سنة ٣٩٢ نشرت رسالة بوليكراتيس التي قضت بها الحط من كرامة  
سقراط وتلاميذه .

. وقد عبر أفلاطون عن مجمل رأيه في الخطابة كما جاء في معاودة جورجياس بأن قسم الفنون إلى فنون تتناول نفس الإنسان وأخرى تتناول جسمه . فيقول إن هناك فناً للنفس يهدف إلى الصحة النفسية ، وهو الذى يسمى فن السياسة وينقسم بدوره إلى قسمين أحدهما تشريعى والآخر قضائى . وهناك بالمثل فن للجسم يهدف إلى صحة الجسم وينقسم أيضاً إلى قسمين أحدهما الألعاب الرياضية التى تنظم نمو الجسم السليم وأدائه لعمله ، وثانيهما الطب الذى يعالج الأمراض التى تصيبه . وكما أن التشريع يشبه الألعاب الرياضية كذلك تشبه الإجراءات القضائية فن الطب . كل هذه فنون حقيقية وبهذا الوصف يكون لها خاصيتان ، فهى فنون علمية تتركز على مبادئ ، كما أن الهدف الذى ترمى إليه هو نفع الشيء الذى تتناوله وتحسين حاله . غير أن هناك فنوناً زائفة لا تعدو أن تكون منبعثة من التجربة البحتة أو الفعال الروتينية ، والتى ليست لها غاية إلا إعطاء اللذة أو إشباع الحواس . فاللبس الذى يقصد به أن يكسب الجسم مظهر الصحة هو شيء زائف يقتصب مكان الألعاب الرياضية ، والطهى الذى يدعى البعض إنه السبيل إلى صحة الجسم ما هو إلا شيء زائف يأخذ شكل الدواء . ووضع اللبس بالنسبة للألعاب الرياضية هو وضع السفسطة بالنسبة للتشريع ، كما أن وضع الطهى بالنسبة للدواء هو وضع الخطابة (٤٦٤ب-٤٦٦أ) إذا قورنت بالعدالة . فالسفسطة تعطى مبادئ زائفة لتنظيم نمو النفس وعملها ، والخطابة تدعى أنها تعالج الظلم يقلب الأوضاع فتجعل القضية الخاسرة رابحة . وعلى هذا فإن فن الخطيب العظيم جورجياس إنما يهبط إلى مستوى الدجل ، كما أن الخطابة التى كان السفسطائيون يملكونها عادة ، والتى كانت فى تقديرهم روح الفن السياسى لا تعدو أن تكون مجرد ظل أو صورة زائفة للجانب القضائى الحقيقى من هذا الفن . غير أن هذا الشيء الزائف الذى يسمى خطابة إنما يتركز على المبادئ الزائفة للسفسطة . وقد يمكن التفريق بين الخطابة والسفسطة ، ولكن الشبه بينهما عظيم . فالخطابة تعنى ضمناً تلك

المبادئ التي تعلمها السفسة صراحة (١) . والخطيب الذي يقيم وزناً للفصاحة فقط ، ويعلم الغير على أن يحذوا حذوه لا شيء إلا لأن الفصاحة كفيلة بأن تجعل من القضية الخاسرة قضية رابحة إغماً يتبع . ويعلم المبدأ القائل بأن النجاح المظاهر كيفما كانت الطريقة الموصلة إليه هو الغاية التي تهدف إليها النفس والعمل الذي تحاول تحقيقه . كما أن المعلم الأكاديمي للخطابة وكذلك رجل السياسة العملي الذي يستخدم قدراته الخطائية لنيل المناصب هـا على السواء عبدة للسلطة . وكلاهما يعتقد أن النجاح هو كل شيء ، وكلاهما يسلم بأن السلطة ولذة ممارسة السلطة هي وحدها الأشياء التي لها قيمتها .

وبعد أن أوضح أفلاطون ذلك المبدأ المتضمن في الخطابة تحول إلى مناقشة حقيقته وقيمته ، فتراه يطرح الخطابة نفسها جانباً ليناقش الفلسفة البكامنة وراءها ، فيدفع اثنين من شخصيات الحوار إلى مناصرة تلك الفلسفة ، كل بدوره . فيبدأ بولس Polus بالقول إنه يسلم بمبدأ أن النجاح كيفما كان السيل إلى بلوغه هو الشيء الذي له قيمته ، وإن كان مبلغ تقيده بالعرف يكفي لإشعاره بأن عليه أن يعترف بأن النجاح على حساب العدالة هو شيء مشين . أما الثاني وهو كاليكليس فإنه أكثر تطرفاً ، ولهذا يعتقد أن الفوز يجب أن يكون من نصيب الأقوى ، وإن الأقوى يجب أن يستخدم كل قوته للوصول إلى النصر ، كما يعتقد أيضاً أن الناس إذا ماتوا عن صيق العقل وتقديسهم التقليدي للاحترام ، فلن يكون هناك عار في استخدام المرء للنفث والقسوة في سبيل تحقيق النجاح ، فذلك هو قانون الطبيعة ، وليس هناك شيء

---

(١) السفسة هي تدريب عام يهيئ الناس لإدارة أسرة أو مدينة ، والخطابة هي تدريب خاص على التحدث أمام القضاء أو جمعية سياسية . غير أن الجزء كبير المشبه بالكل يلتقي الاثنان في الشخص نفسه ، كما أنهما يهدفان إلى الغايات نفسها (٤٦٦ ج) . أي أن الخطيب والسفسطاتي هما شخص واحد أو يكادان (١٣٢٠) .

شأن بالطبيعة في اتباع هذا القانون مهما كان في ذلك من إساءة للقواعد الاجتماعية التي يتضمنها العرف .

والخطيب في نظر بولس إنما يشغل المركز الرموق الذي يشغله الحاكم المطلق ، فهو حاكم مطلق حقيقى يستطيع تحت شكل من أشكال الدساتير الديمقراطية أن يحكم على الناس بالموت أو النفى أو التشرد حسبما يريد . أى أنه يستطيع أن يفعل ما يشاء ( ٤٦٦ ب — هـ ) وهذا يدفع أفلاطون إلى البحث في طبيعة « فعل الإنسان » « ما يشاء » ، فيفرق بين فعل الإنسان ما يشاء وبين تحقيق الإنسان ما يرغب . فالناس لا يرغبون في الأشياء التي يعملونها عادة ، بل إنهم يرغبون في الهدف الذي من أجله يفعلون تلك الأشياء . فهم عندما يتناولون الدواء إنما يفعلون ذلك لا من أجل الدواء بل من أجل الشفاء . وعلى هذا فمن الممكن أن يفعل الإنسان ما يشاء ومع ذلك لا يحقق ما ينبغي ، ومن الممكن للحاكم المستبد أو للخطيب أن يحكم بالقتل أو النفى دون أن يفلح في بلوغ رغبته .

وهذه الحجة إنما تستلهم الوحي من الفكرة القائلة بأن فعل الشر هو شيء لا طوعية للإنسان فيه ، فالناس يرغبون بعض الخير دائماً ، فإذا ما فعلوا سيئة فإنهم لا يحققون ما يرغبونه فعلاً ، وبهذا المعنى تكون السيئة التي يفعلونها شيئاً لا اختيار لهم فيه (١) . غير أن هذه الحجة لا تجمل بولس بمحيد عن رأيه ، فهو ما زال نزاعاً

---

(١) وفي تلخيص أفلاطون ( ٥٠٩ هـ ) لهذه الحجة يصل إلى النتيجة الآتية :  
« اتفقنا على أنه لا يوجد إنسان يرتكب الظلم بمحض إرادته ، وأن كل من يرتكبون الظلم يفعلون ذلك دون اختيار » .

وفي كتاب القوانين يناقش أفلاطون ثمانية فكرة كثيراً ما تردت وهي أن الإساءة شيء ليس للإنسان فيه اختيار . وينتهى كما يفعل في معجزة جورجياس إلى أن الإجرام مرض نفسى .

إلى أن يغطى الرجل الذى يستطيع أن يفعل ما يشاء فى الدولة ، حتى ولو أدى به الأمر ، شأن الطاغية ، إلى الوصول إلى عرشه خوفاً فى الظلم . بل إنك لتراه يقرر أن ارتكاب الظلم ، حتى إذا كان شيئاً شائناً ، فإنه لا يترتب عليه إلحاق ضرر أو شر ذاتى بالشخص المرتكب للظلم ( ٤٧٤ د ) . وعندئذ يجب أفلاطون أن الظلم مجلبة للضرر فعلاً ، وما دام كذلك فهو مجلبة للعار . والموضوع الذى يثار هنا هو الموضوع نفسه الذى يدور حوله النقاش الرئيسى فى الجمهورية — هل ينعم الظالم بحالة من الخير أو السعادة كما ينعم الرجل العادل ؟ وهل إذا تجرد الظالم من زينته وأرديته ( ٢٢٥ د - هـ ) ثم نفذت إلى دخيلة نفسه كما يجب أن تفعل إذا أردت حكماً أخيراً عليه ، ألا تراه فى هذه الحالة غارقاً فى الشر والشقاء ؟ ولقد ورد فى محاوره « جورجياس » أن الظلم (١) شقاء دائماً ، بل إنه لا يوجد شقاء فى الظلم أكثر من أن يظل دون عقاب ودون إصلاح ، وأقل الشقاء فيه عندما يلقى قصاصه ويحد إصلاحاً ( ٤٧٢ هـ ) ، ولكنه مع ذلك يبقى شقاء . وكما أن المرض هو شقاء الجسم فإن الظلم هو شقاء الروح ، وهو شقاء لأنه يعنى حالة مرضية تصاب بها النفس ، يزول فيها ( ٥٠٤ هـ ) نظام الصحة واتزانها (٢) ، ويقتصب مكانهما الاضطراب والقلقلة ، وإذا ما بقى الإنسان

---

— ويربط ذلك بنظرية للقصاص لأن تجعل منه وسيلة للإصلاح . ويلخصها أفلاطون فى أن الاساءة خارجة عن إرادة الإنسان لأن تلك الإرادة تتجه دائماً نحو الخير والسعادة ، وهى أشياء لا يبلغها الإنسان إلا عن طريق الخير ، فإذا رغب الناس فى فعل ما هو عكس الخير ، فعنى ذلك أنهم يرغبون فى فعل ما هو عكس إرادتهم . وهذه حالة مرضية تستلزم الإصلاح والعلاج بواسطة القصاص .

(١) الظلم يعنى ذلك الذى نسميه عدم نقاء القلب والسلوك ، أو ببساطة أدق عدم النقاء الاجتماعى . (لأن العدالة فى نظر أفلاطون هى النقاء الاجتماعى) ، وهو العجز عن التمشى مع نظام الأخلاق الاجتماعى الذى يعتبر ركيزة المجتمع .

(٢) تشير هذه العبارة مقدماً إلى جماع نظرية الجمهورية ، وهى أن العدالة ه نظام سليم لمناصر النفس ، ونظام سليم للعلاقات بين هذه العناصر . وقد يكون هذا رأى فى النهاية =

في هذه الحالة المرضية فليس بعد ذلك من شقاء . أما إذا وجد المرء مخرجاً منها بتجرع دواء القصاص المرفان في ذلك تحسناً لحاله يجلب للنفس السعادة وإن انطوى على تعذيب للجسد . وعلى ذلك في القصاص خير ، وفي القصاص نفع ، بل إن فيه لأكثر من ذلك ، فيه أعظم أنواع الخير وأعظم أنواع النفع . إن جمع المال قد يغني الناس عن الحاجة إلى متاع هذه الدنيا ، والدواء قد يشفيهم من المرض الذي يصيب أجسامهم ، أما العدالة فإنها تحررهم فعلاً من الحبث الذي في قلوبهم ، وهي بذلك أكبر معين لهم لأنها تخلصهم من أسوأ شروهم . ولكن إذا كان الحال هكذا ، وإذا كان في القصاص إصلاح ، فماذا عسانا نقول عن الخطيب الذي يمارس الخطابة في ساحة القضاء لا بقصد الحصول على مخرج من الحبث بل من القصاص لأولئك الذين يدافع عن قضيتهم ؟ إنه يستخدم فنه لحرمان الناس من الحصول على الفائدة المرجوة من القصاص ، ويطبق ذلك الفن بقصد إبقاء الناس غارقين في بؤس الجريمة . إنه عدو الإنسانية ، أو قل نصير ذلك العدو ، وإنهم لما قلون أولئك الذين لا يسمعون مطلقاً إلى الحصول على خدماته ، بل يذهبون بمحض اختيارهم إلى ذلك المكان الذي يلقون فيه القصاص في أقرب وقت ، فهم إنما يذهبون إلى القضاء مثلاً يذهبون إلى الطبيب حتى لا يصبح مرض الظلم لديهم مزمناً فيصيب نفوسهم بالعلّة الكاملة التي لا برء منها .

والحجة التي يقيمها أفلاطون ضد بولس تمثل في ذروتها إدانة الخطابة في معناها

---

== فيثاغورياً . وعلى أية حال فإن أفلاطون في قطعة واردة في محاوره جورجياس ٥٠٧ هـ - ٥٠٨ هـ يبدو أنه يقرنها بالفكره الفيثاغورية : « قارن س ٥٠٠ هامش ٤ » . وهو يقترح كما فعل في ( القوانين ) وفي السياسي س ٣٢٦ فيما بعد ، أن نظرية واحدة للنظام هي التي تهدف إلى الأرض والسماء ، والناس والآلهة وتؤلف بينهم جميعاً في زمالة ومصادقة وفي اعتدال وعدالة . ومن هنا اشتق العالم اسم « الكون المنظم » ولاشك أن فكرة « التنسيق الإلهي » لسكل الأشياء هي فكرة فيثاغورية .

الضيق الخاص كفن يستخدم في المجال القضائي فيجعل من القضية الراجحة قضية خاسرة، ويقتصب الفن القانوني الصحيح القائم على المعرفة الحقيقية بالنفس والموجه إلى نفعها الصحيح، وما هي في واقع أمرها إلا زيف يقوم على الروتينية البهتة، ولا يوجه إلى غاية أسمى من إشباع سامعها. ولكن هناك إلى جانب ذلك خطابة من النوع السياسي الذي يمارس أمام الجمعية لا في ساحة القضاء، ويهدف إلى توجيه شئون الدولة لا إلى معالجة قضايا الأفراد. ونحن في تناولنا لهذا النوع إنما نبعث فن السفسطة أكثر من الخطابة، ولو أن الاثنين كما رأينا لا يفصل بينهما إلا أرق الجدران. وما السفسطة في حقيقة أمرها إلا ذلك الفن الذي يسلب الفن التشريعي الحقيقي مكانه، ويحاول وضع قواعد زائفة لتوجيه الدول. والحق إن السفسطة والخطابة السياسية هما في أصولهما شيء واحد. ولكي تفهم دلالة مثل هذه الخطابة علينا أن نقاش مبادئ السفسطة، ونناقشها في أقوى شكل لها، فنمزق ذلك النقاب من الأدب الذي يخفي بولس وراءه حقيقة مبادئه. وننظر إلى الحقيقة الخالصة العارية وجهاً لوجه ودون أية مداراة.

وتظهر هذه المرحلة الجديدة من النقاش بدخول كاليليكيس في مقدمة الصورة (٤٨١ ب). وكاليليكيس هذا سياسي على وشك الاشتراك في الشئون السياسية بالتحدث أمام الجمعية وبممارسة الخطابة. ثم إنه صريح في قسوة بالغة وعلى استعداد في شغف « للنظر إلى الأشياء كما هي » وهو يشكو من سقراط قائلاً إن الحجة التي ساقها لتنفيذ آراء بولس إنما تتركز على نسيان كامل للحقائق الواقعة، ولا علاقة لها إلا بعالم حلت به الفوضى وتعرضت فيه القيم الحقيقية إلى الكثير من التغيير، فإذا نظر الإنسان إلى الحقائق وجب عليه أن يتبع قانون الطبيعة ويدير ظهره إلى العرف المتواضع عليه، لأن العرف من طبع الأكثرية، وهؤلاء يتصفون بالضعف، « فيسنون قوانينهم، ويوزعون اللديج والدم هنا وهناك مسترشدين بأنفسهم ومستهدفين صوالحهم الخاصة » (٤٨٣ ب). أما الطبيعة نفسها فتقرر « إن من العدل أن ينال



الأحسن. أكثر مما ينال الأردأ ، وأن يحصل الأقوى على نصيب أكبر من نصيب الأضعف » ولكن في الحياة العادية يقع الأقوياء تحت طغيان الضعفاء كما يقع صغار الأسود تحت تأثير جلبة الأصوات . أما الإنسان الذي يملك قوة طبيعية كافية ، فإنه يدوس تحت أقدامه كل القواعد وكل المؤثرات والطلاسم ، بل وكل القوانين التي تعارض مع قاعدة الطبيعة ، وعندئذ يثور العبد ويصبح سيداً لساته ، ويشق نور العدالة الطبيعية أستار الظلام . ( ٤٨٤ أ ) وهذه هي الحقيقة ، وفي مقدور سقراط أن يتبينها على الفور لو أنه تحلى عن الفلسفة وتمسك بالأشياء الأسمى مقاماً ( ٤٨٤ ج ) . فالفلسفة لا بأس بها بالنسبة للشباب وكجزء من تعليمهم ، أما الكبار فإن الفلسفة لا قيمة لها في معالجتهم للشئون العملية ، ومن واجب هؤلاء أن يتبينوا بالتجربة الشديدة تلك القوى الصلبة التي عليهم مواجهتها . أما الشئون العملية فمن الواجب ألا تترك معالجتها لمعرفة الفيلسوف التي لا تعدو أن تكون معرفة بالعمليات غير الحقيقية ، بل يجب أن تكون من شأن القوة والسطوة الخالصتين .

وهذا هو رد كاليكليس على فكرة المعرفة العليا وفكرة التدريب العلمى الذى يؤهل للسياسة ، وعلى بقية النظرية السقراطية . ولقد سبق أن رأينا في الفصل الثالث ، عند التحدث عن بروتاجوراس والسفسطائيين القدامى ، كيف خلقت فكرة كاليكليس والأساس الذى يسعى إلى إيجاد هذه الفكرة من العلاقات الدولية حيناً ومن عالم الحيوان حيناً آخر ، ويبقى علينا الآن أن نرى رد أفلاطون على نقد مباشر كهذا . وفي مثل قوته ، وأفلاطون في إجابته هذه لا يرد على كاليكليس فقط ، بل يتناول نظريته بمزيد من التفسير . فيقرر أن قبولنا لمبدأ أن القوة هي المقياس الذى نقيس به الحق والخير ، يترتب عليه أن الأكثرية من الناس ، وهم في مجموعهم أقوى من الأقلية ، هم في مجموعهم أيضاً أحسن منهم . وتترتب على هذه النتيجة بدورها نتيجة أخرى وهي أن رأى الأكثرية ، بوصف كونه أقوى ، فهو أيضاً أحسن من رأى الأقلية . وبما أن المساواة في نظر الأغلبية أحسن من عدم المساواة ، وأن معاناة الظلم أحسن من ارتكاب الظلم ، لهذا يجب

على كاليكليس ، تمثيلاً مع نظريته الخاصة ، أن يلتزم هذه المبادئ : ( ٤٨٨ ج .  
٤٨٩ ب ) ، وهنا يحاول كاليكليس أن يتحلل من هذا الالتزام ، فنراه يغير الأساس  
الذى يعنى حسب الحجّة السابقة حق الأقلية أو قل حقاً لكم ، نراه يضع حق  
الكيف ، ويميد صياغة القاعدة فيقول إن ذوى المعدن الأحسن أو بعبارة أخرى  
الأكثر حكمة ، يجب أن يحملوا صولجان السلطة . ومن الطبيعى أن أفلاطون  
لا يعترض على هذه القاعدة على شرط أن يكون مفهوماً أفلاطونياً لا أرسطوطالياً ،  
وعلى شرط أن كلمة « الأحسن » هنا تعنى الأحسن أخلاقياً ، وأن كلمة « الأكثر  
حكمة » تعنى الأحكم فى المعرفة الفلسفية . وكذلك يشترط شرطاً آخر وهو أن يكون  
مبنى هذه القاعدة أن للأحكم حق ( أو واجب ) الحكم ، لاحق استغلال الحكم  
لمصلحته . ثم يضرب مثلاً لهذه الشروط بقصة رمزية ، فيقول إنه إذا كان علينا أن  
نوزع كمية من الطعام فلا بد لنا من أن نسند عملية التوزيع إلى أقدر الأشخاص  
على هذا العمل ، والطبيب هو أقدر الناس على ذلك بحكم ماله من دراية بأجسامنا  
واحياجاتها . ولكن يجب ألا يترتب على حقه فى توزيع الطعام أن يأخذ لنفسه  
فضيلاً أوفر ( ٤٨٩ ب ، ٤٩١ أ ) (١) . غير أن كاليكليس يبدى اعتراضه على هذين  
الشرطين ؛ ثم يفسر كلمة الأحكم فيقول إنه لا يقصد الأحكم فحسب ، بل يعنى إلى  
جانب ذلك الأكثر رجولة والأقوى خلقاً . كما أن كلامه عن تحميل السلطة لم يقصد  
به فقط أن القوة الذهنية التى تسندها قوة الخلق يجب أن تحكم ، بل يجب أيضاً أن  
تستفيد من الحكم . فكمية الطعام ما هى إلا كمية من الطعام ، أما الدولة فهى دولة  
ولا يمكن أن يقبل إنسان تولى شئون الدولة إلا إذا كان لهذا العمل قيمته فى نظره

---

(١) هنا يضمن أفلاطون الرأى الوارد فى أول الجمهورية ، وهو أن كل ممارس لفن إنما  
يعمل لمنفعة موضوع فنه لا لمنفعته الخاصة . فإذا عمل لمنفعته الخاصة إلى جانب ذلك ، فهو بذلك  
يمارس فناً إضافياً آخر ، هو فن استغلال مهارسته فى أحسن الوجوه لمصلحته .

وكان مورداً لنفع شخصي (١). وعندئذ يرد أفلاطون قائلاً إن ما يذهب إليه كاليكليس ماهو إلا دعوة إلى مذهب اللذة ، فالمنفعة الشخصية في حقيقتها تعنى اللذة الشخصية ، وأن الإنسان إذا استهدف المنفعة فهو إنما يعيش من أجل اللذة . وهنا لا يمانع كاليكليس في التسليم بهذا الاستنتاج ، بل يبدى رغبته في الدفاع عن مذهب اللذة بأكثر ما يكون من الصراحة ، فيقرر أن ضبط النفس فضيلة لا قيمة لها ، وأن أحسن طريقة للحياة هي أن تطلق العنان لشهواتك فتصبح هذه الشهوات عمالة ، وعليك عندئذ أن تكون من الحكمة ومن القوة الشجاعة بحيث ترضى هذه العمالة . ( ٤٩١ هـ - ٤٩٢ ) وليس في مقدورنا هنا أن نتناول الحجج التي يسوقها أفلاطون ضد هذا الوضع القائم على مذهب اللذة (٢) ، ويمكن أن نلاحظ أنه مبدأ يأخذ به خطيب سياسي من أمثال كاليكليس ، وأن أفلاطون يرى أن جميع الساسة الذين من هذا الطراز هم في حقيقة أمرهم أنانيين محبين لدنواهم .

رأينا أن السياسي الخطيب يوجه حياته إلى السعي وراء لذته الخاصة . وعلينا الآن أن نعلم أنه يعيش على محاولة إرضاء الجماهير . وقد يتضمن هذا القول تناقضاً لأول وهلة ، فمن ناحية يقال إن السياسي يحكم لمنفعته الخاصة ولا يأبه بصالح المجتمع . ويقال من الناحية الأخرى إنه يستخدم سلطته في إرضاء المجتمع (٥٠٢ هـ) . والتناقض .

---

(١) وهكذا يقرر كاليكليس أن الحاكم يجب أن يستخدم سلطته في الحصول على أكثر مما يحصل عليه الغير ، ولتحقيق مجده الشخصي . فيهمه أفلاطون في مقال آخر بتجاهل الهندسة ، وبنياس الحقيقة القائلة إن المساواة الهندسية هي أقوى الأشياء بين الآلهة وبين الناس . ( ١٥٠٨ ) وهذه هي نظرية المساواة المناسبة التي يرد ذكرها ثانية في ( الجمهورية ) و( القوانين ) .

(٢) وأبسط هذه الحجج هي أن حياة إشباع النفس هي حياة عوز مستر ، وهذا هو الدافس في مذهب اللذة . ذلك أن من يعتر اللذة . غاية الحياة كمن يداول أن غريلا ، وأن حياته أشبه بمجرى يندفع فيه سيل عرم ، تجيء مياهه ثم تنضب ، أو هو شبه برجل مصاب بداء الحسكة ، كلما حك جلده ازداد هياجاً ( ٤٩٤ ب - د ) .

هنا ظاهري فقط ، وهو يزول إذا تذكرنا : أولاً — أن سيادة الشعب هي حد ثابت يحد حرية السياسى فى العمل . وثانياً — أن إرضاء المجتمع شىء يختلف عن نفع المجتمع (١) . فالسياسى المتصف بالحكمة بين أبناء جيله يحصل على كل منفعة خاصة يستطيع الحصول عليها ، مقيداً فى ذلك دائماً بسيادة الشعب : وهو يحصل عليها بتوفير اللذة لهذا السيد فيجزى على ذلك جيداً . وتصرفه على هذا النحو يشبه تصرف رجل ارتضى لنفسه أن يكون إداة فى يد حاكم مطلق فلا ينال لديه حظوة إلا إذا تعلق كل مالى سيدة من أسوأ العواطف ( ٥١٠ د ) . وشعار الحياة العامة الأتينية فى نظر أفلاطون كان بسيطاً « نحن تحت سيادة الشعب ، فلنتعلق سادتبا » . ذلك هو شعار الموسيقى والروائى ورجل السياسة على السواء . فاللوسيقى الذى يؤلف ألحانه للمسابقات العامة لا يأبه إلا بإرضاء سامعيه ، والروائى رغم كل إدعاءاته الرصينة إنما يتبع السياسة نفسها فهو يكتب تمثلياته (٢) للطبقات الدنيا من رواد المسرح ؛ وإذا ماجردناها من كل ما يصاحبها من موسيقى وإيقاع وأوزان فإننا لا نجد فيها إلا قصصاً شعبية . والسياسى يسير على نهج ما يحدث فى صالة الموسيقى ودار التمثيل ، ويكرس نفسه لإرضاء الشعب . وفى غمرة تحرقه إلى النجاح ونشوة الشعبية ، ينسى مهمته العليا وهى أن يترك رفاته المواطنين أحسن مما وجدهم ، وأن ينقث فى صدورهم صفى الاتزان والنظام ، وهما أسمى الصفات ، كما أنهما الصفتان اللتان تخلقان العدالة والاعتدال، بل وكل الفضائل والسمو ( ٥٠٤ د : ٥٠٦ د ) . وليس للسياسى ( لو أنه عرف ) أن يسبح مع

---

(١) يقول روسو إن ( إرادة الكل ) ليست هى نفسها ( الإرادة العامة ) ، وإرضاء الأولى لا يعنى تحقيق الثانية ، وهو المهمة الحقيقية الذى يجب على السياسى أن يقوم بها .  
(٢) يكرر أفلاطون هذه الحججة فى ( القوانين ) ويزيدها إبضاحاً . ويقرن بين تحكم جمهور المسرح فى الرواية التمثيلية والديموقراطية فى السياسة .

التيار ، بل عليه أن يسبح ضده . ويجب عليه أن يكون على استعداد لأن يهب  
لناصره أحسن الأشياء سواء أكانت أشياء مستساغة أم مجموعة ، ولزاماً عليه أن  
يحاول إكراه الناس على التخلي عن رغباتهم الجائعة ، بل إن من واجبه أن « يعاقب »  
بلاذه من أجل خيرها ، ويسعى إلى إجبار رفاقه المواطنين على أن يكونوا أحراراً  
( ٥٠٥ ب - ج ) .

ولكن سلوك الساسة الأثينيين كان خلال كل تاريخ أثينا مختلفاً عما ينادى به  
أفلاطون . فبكاليكليس نفسه كان سياسياً ، وها أنت تراه يعبر في صراحة عن المبادئ  
التي سار عليها ساسة أثينا على الدوام . إنه لمن السهل أن نوجه اللوم إلى ساسة اليوم ،  
ولا شك أنهم يستحقون كل ما يلقي عليهم منه ، غير أن هذا لا يعنى تبرئة ساحة  
أجدادهم . ( يقول أفلاطون متنبئاً على لسان سقراط بعد الحرب البلوبونيزية ) .

« عندما تحل الكارثة ، وعندما يفقد الأثينيون ، لا كل ممتلكاتهم فحسب (١) ، بل  
كل شيء استحوذوا عليه في ماضى الزمن ، فإنهم سوف يلومون في ذلك كاليكليس  
وأليبياديس وكل ساسة العصر » ، ولكنهم سينسون المجرمين الأصليين الذين لا يعتبر  
ساسة العصر إلا شركاء في جرمهم ( ١٥١٩ ) . إن الساسة القدامى ربما كانوا أحسن  
من هؤلاء من حيث تزويد مدينتهم بالسفن والأسوار والترسانات ( ٥١٧ ج ) ،  
ولكنهم لم يكونوا أحسن منهم في تجميل المدينة بالفضيلة ، ولا جدال في أن الفساد  
الأصلي لأثينا إنما يعود إلى سيمون ومن قبله إلى تيمستوكليس ، ومن قبل هذا أيضاً  
إلى ملتياديس ( ٥٠٣ د - ج ) وهو أعظم شخصية في الديموقراطية الأثينية ، فهو

---

(١) كلمة « الموارد المالية » هنا تشير إلى الجزية التي كان يدفعها الحلفاء في الإمبراطورية  
الأثينية . ويبدو من كلمات أفلاطون هذه أنه يدين الامبراطورية . وكانت أثينا قد فقدت  
إمبراطوريتها عندما كتب معاورة ( جورجياس ) . وإشارته إلى « الكارثة » وإلى « فقدان »  
الممتلكات ، تشير إلى ضياع الامبراطورية بعد الحرب البلوبونيزية .

إرضاء لنفسه أعطى الشعب ما يرضيه ، ولكي يكون الرجل الأول في أتيننا ، منح الناس أجوراً فأكسبهم الكسل والجبن والثروة والنهم . وبذلك زاد رفاقه المواطنين قبحاً بدلاً من أن يزيدهم حسناً ، وتجلت صفاتهم هذه في مسلكهم نحوه بعد ذلك ، إذا اقبلوا عليه في غضب جامع لأن الأمور لم تكن سائرة كما يشتهون . وإذا كان راعى القطيع ( والسياسي ما هو إلا راع لقطيع من البشر<sup>(١)</sup> ) قد تصرف بعثل هذا الأسلوب ، وإذا كان قد ترك زمام القطيع يفلت من يده ، وجعل القطيع بما أدى له من خدمات في مثل هذه الوحشية ، فانقلب عليه يريد تمزيقه ، إذا كان الراعي قد فعل ذلك فليس في مقدورنا أن نعتبره من الرعاة الصالحين . وهل نستطيع والأمـر هكذا أن نعد بركليس من هؤلاء ؟ « إننا لا نجد أحداً أثبت صلاحيته في سياسة هذه المدينة ( ١٥١٧ ) . وليس هناك زعيم واحد لمدينة يمكن أن تدنيه المدينة التي يتزعمها دون وجه حق » ( ٥١٩ ج ) . وأفلاطون ، في هذه الحالة من التشاؤم ، لا يرى شعاعاً من الأمل . فكل رجال السياسة في نظره زائفون . وهم جميعاً لا يهتمون ، بل ولم يهتموا أبداً إلا بإيجاد اللبس والحلوى ، وينسون بل وكانوا ينسون دائماً حاجتهم إلى الدواء والرياضة . إنهم على استعداد للنهوض بالفنون غير الأساسية المتعلقة بسياسة التنفيذ ، ويعدون عن فن العدالة الأعلى الذي يهدف إلى تزويد الناس بصحة النفس الكاملة عن طريق التشريع السليم وتطبيق العدالة الحققة ، وهما بالنسبة للنفس كالدواء والرياضة بالنسبة للجسد .

« إن الساسة قد ملأوا المدينة بالموارد المالية ومرافق السفن ، فلم يبق فيها مكان للعدالة والاعتدال » ( ١٥٩ ) .

هذا هو ماضى أتيننا . أما اليوم ( يقول أفلاطون على لسان سقراط ) فإن كل

---

(١) في كتاب (السياسي) يعود أفلاطون إلى هذه الفكرة ويزيدها لمصاحبة .

إنسان ينبغي أن يكون سياسياً لا بد له من مساءلة نفسه هل سيكون طيباً للدولة يكافح ويناضل ليرقى بأعضائها على قدر استطاعته ، أم يقنع بأن يلعب دور الخادم والمتعلق ( ١٥٢١ ) ولقد سأل سقراط نفسه هذا السؤال ثم أجاب عليه الإجابة الوحيدة الممكنة ، وذلك بأن تسعى إلى القيام بدور الطبيب متخذاً له شعاراً « إن الشعب يعاني من المرض ، فلنحاول علاج سادتنا » . وهو أجد الأتنيين القلائل — وربما كان الأتيني الوحيد — الذى مديده إلى الفن الحقيقى الصحيح ، فن السياسة ، فكان رجل السياسة الوحيد بين أبناء جيله ، ولم يكن جزاءه بخاف عليه . إنه لم يفعل أى شيء يسر سادته ، وفعل كل شيء للنهوض بهم . ولهذا سوف يقدم للمحاكمة على أيدي الساسة الزائفين الذين كانوا موضع تأنيبه « كما يقدم طبيب للمحاكمة أمام محكمة من الصبية بناء على اتهام من بائع حلوى » وتكون التهمة الموجهة إليه هي إعطاء عقاقير منفرة والأمر بتجنب أكل الحلوى ( ٥٢١ - ٥٢٢ هـ ) وفى هذا اليوم سيكون من البعث أن يقول :

« لقد فعلت الصواب . وفعلت ذلك لخيركم » .

إن المحكمة ستجاهل هذا الدفع .

ومع ذلك فلنا أن نظن أن سقراط ، من جهة نظر أخرى ، لابد أن يكون أول شخص يرفض أن يطلق عليه لقب السياسى . فرغم أن هدفه كان هدفاً أخلاقياً حقيقياً ، إلا أن إقراره بأن معرفته الوحيدة هي علمه بأنه جاهل ، ربما دفعه إلى التسليم بأنه لا يمتلك الخبرة والمران الضروريين للرجل السياسى . ولقد قال أفلاطون كما قال أستاذه من قبل إن السياسى الصحيح يجب أن يبرهن أنه تدرب على فن السياسة ، كما يجب أن يبين أنه قد مارسه بنجاح فى الشئون الصغيرة قبل أن يمارسه فى كبريات الأمور ، فالبناء لا يمكن أن يكلف ببناء منزل إلا بعد أن يدرب على القيام بهذا العمل ويكون فى مقدوره التدليل على مهارته فيه ( ١٥١٤ - ١٥١٥ ) والخطيب كذلك يجب ألا يدعى القدرة على إسداء النصيح فى موضوع لا يفهمه ؛ أو يقحم نفسه فى شئون الجمعية عندما تكون المسألة متعلقة بانتخاب خير لأجد ( م ١٦ - النظرية السياسية )

المناصب ، لأن انتخاباً كهذا هو من شأن الخبراء . إن المعاريين والقواد لا الخطباء هم الذين من حقهم إسداء النصيحة عند اختيار معمارى أو قائد عسكري ( ١٤٥٥ - ب ) وكما أن من خطئ الرأي أن تحاول تعلم صنع الآنية وأنت تصنع إناء فعلاً ( ١٥٤ د ) ، كذلك يجب ألا يغامر رجل السياسة بتحمل عبء أحد المناصب إلا بعد أن يكون قد باشر الكثير من الأعمال الخاصة التي تؤهله لهذه المهمة (١) . ويستخلص من هذا إذن أن السياسى يجب أن يتعلّى بصفتين ، أولاًها أن يكون له هدف أخلاقى سليم يتطلب منه عدم الأثنية ويدفعه إلى العمل على التهوض برفاقه المواطنين ، وثانيتهما أن يكون ملماً بالمأكاملاً بعمته ، الأمر الذى يستلزم مهارة خاصة وتدريباً منظماً ، وهاتان الصفتان تتقابلان وتتحدان فى فكرة أن الحكم فن ، إذا أريد لهذا الفن أن يكون أصيلاً لا زيفاً . فإذا ما وضعت فكرة وجود فن معين لرعاية الحياة الاجتماعية وهو المعرفة العليا التى تهدف إلى إرشاد الناس إلى الغاية التى يجب أن توجه إليها كل أنشطتهم ، فترفع بذلك من شأنهم ، وإذا ما أصبح مفهوماً أن رجال السياسة فى حاجة إلى تدريب معين فى هذا الفن ، إذا ما وضع كل هذا أصبح كل شىء ميسوراً . عندئذ لن يكون الساسة من الهواة والمترجلين الذين يعتقدون أن معالجة السياسة فى متناول أى إنسان ، بل سيعمد رجال السياسة إلى تدريب أنفسهم تدريباً قوياً

---

(١) من الشائى أن تقارن بهذا الرأى آراء أرسطو . فهو يقول فى كتاب ( السياسة ١٢٨٣ ، ١٤١ ، ١٢٨١ ب ٣٨ ، ٣٢ ، ١٠ ، ١٣ ) إن الانسان الذى ليس خبيراً ولكنه يستطيع أن يستخدم ما يصنعه الخبير فقد أحسن اختيار الخير : أما حجة أفلاطون فى تبيين المعنى الأفلاطونى لقيمة الخير : وأرسطو لا يؤمن كثيراً بالخبراء ( سواء فى السياسة أو فى الأمور الفنية ) بل يؤمن أكثر بالقدرة العامة على الحكم . وإشارة أفلاطون إلى المثل المضروب عن « الشخص الذى يحاول تعلم صنع الآنية وهو يصنع الاناء » يمكن مقابله بالمبدأ الذى وضعه أرسطو فيما يختص بالأخلاق ، ( وكذلك فيما يختص بالسياسة بطريقة ضمنية ) . « إن ما يجب علينا تعلمه نستطيع أن نتعلمه خلال ممارستنا لعمله ( الأخلاق ، ١٠٣ - ٣٢١ - ٣٣ ) » وهذا مبدأ له دلالة الكبيرة ، لاذ يبرر مثلاً إعطاء حق الانتخاب إلى طبقات من الشعب لا تعرف كيفية استعمال هذا الحق حتى تستعمله فعلاً .



يمكنهم من أداء مهام مناصبهم السامية . ولن تجد بعد ذلك سائنة يسمون وراءهم .  
الخاص لأن ما يتلقونه من تدريب على هذا الفن إلى جانب تسكريس أنفسهم له  
سيكون كفيلاً بإفهامهم أن مهمتهم هي العمل على النهوض بموضع هذا الفن .  
ومستوفون أخيراً عن « تعلق سادتهم » لأنهم يعلمون أن قنهم هو أسلوب للنهوض  
وليس أسلوباً من أساليب الملوك .

هذه هي الحجة التي وردت في محاوراة (جورجياس) ، والتي يحاول بها أفلاطون  
التدليل ليس فقط على أن الفضيلة ، وهي الفن السياسي السليم ، هي شيء يمكن تعليمه  
(كما حاول أن يدلل على ذلك في محاوراة بروتاجوراس) ، بل إن هناك حاجة ملحة  
إلى تعليمها . وهكذا نجد تبريراً لتعاليم سقراط في نهاية الأمر ، وهكذا أيضاً تتضح  
معالم الطريق إلى الإصلاح في المستقبل . فمن الواجب أن يطرح التعليم الزائف جانباً ،  
وأن يبرهن على خطأ السفسة . أما الساسة الزائفون الذين يضربون بتصرفاتهم مثلاً  
للأنانية الكامنة وراء مثل هذا التعليم فمن الواجب إقصاؤهم عن تسيير دفة الأمور .  
وهنا يجب أن تحمل مكان أثرى تلك المعرفة الأصلية التي يتعلمها الناس تعليماً صحيحاً ،  
كما يجب أن توكل هداية حياة الناس في ضوء هذه المعرفة إلى أصحاب القلوب والعقول  
العامرة بها . وهكذا تنتقل إلى (الجمهورية) حيث نرى كل هذه الاقتراحات مجمعة  
منظمة ، وحيث نجد أيضاً للمعرفة الصحيحة والتعليم السليم والسياسة الحقيقية .  
أما كتابات أفلاطون التي تناولناها حتى الآن فقد كانت كتابات سلبية أو تمهيدية  
وسوف نجد في (الجمهورية) تعليماً إيجابياً ، فيرتفع البناء شأخاً مركزاً على  
هذه الأسس .

وعندما كتب أفلاطون محاوراة (جورجياس) كان في ذهنه فعلاً مثل أعلى  
سياسي للعدالة أو النزاهة ، وكان مقتنعاً فعلاً أن بلوغ هذا المثل الأعلى يتوقف على  
ظروف مناسبة وعلى نظام مناسب للتدريب . غير أن المثل الأعلى قد يخدم عرضين ،  
فهو قد يستخدم كمستوى للقياس وقاعدة للنقد بقصد الحكم على الأحوال القائمة

وإداتها ، وقد يصاح نموذجاً للإصلاح وأملاً للمستقبل . وفي محاوره جورجياس لا يستخدم اللال الأعلى للدلالة إلا لخدمة الغرض الأول ، فهو يدين مدينة أثينا ، ولا يرسم الطريق الموصى إلى المدينة المثالية . ومع أن المبادئ كانت واضحة في ذهن أفلاطون إلا أنه لم يكن قد ثبت بعد وسيلة وضعها موضع التنفيذ . فتراه يقول في الرسالة السابقة إنه قد تحول عن الأمور السياسية كما هي ، ولم يبدأ التفكير بعد في كيفية صنع السياسة وفيما يجب أن تكون عليه ، ولو أنه يقرر في تلك الرسالة إنه في طريقه إلى ذلك العمل . وإذا كان أفلاطون مقتنعاً بشئ فهو أن مملكة الملأ الأعلى ليست مملكة لا وجود لها في هذه الدنيا ، وأن حياة الفلسفة ليست تمهيداً للموت . ويدعو أن محاوره جورجياس هي بمثابة اعتذار منه عند التأمل الفلسفي ، فعندما يسخر كاليكليس من الفلاسفة الذين ينتحون مكاناً تصياً يهمسون فيه إلى حلقة صغيرة من ثلاثة أو أربعة من صغار الشبان ( ٤٨٥ هـ ) ، فربما كان يمثل اتهام أفلاطون لنفسه ، وعندما يقول سقراط لكاليكليس إنه بالرغم من كونه فيلسوفاً إلا أنه السياسى الوحيد من أبناء جيله ، فهو إنما يعبر عن دفاع أفلاطون ضد التهمة التى وجهها إلى نفسه (١) . غير أن أملاً جديداً بداله فى الأفق ، وفكرة أكثر

---

(١) يرى الأستاذ تومسون فى طبعته أن محاوره ( جورجياس ) هى اعتذار من أفلاطون لأصدقائه عن تجنبه للسيااسة . فقد كانوا يحثونه على تهيئة نفسه للحياة السياسية وعلى أن ينسب فى نفسه القدرة على مخاطبة الجماهير أو القضاة ، لأن النقص فى هذه الناحية هو الذى يثب بسقراط إلى حتفه الذى ينتظر أفلاطون إذا أصر على حياة الفاسفة وابتعد عن السياسة وهذا هو المصير .

ولكنى شخصياً أظن أن ما كان يشغل أفلاطون أكثر من خشيته الإدانة العلنية هو خوفه من إدانة ضميره لنفسه إذا عجز هو عن الوصول إلى الندوة . وأخفق فى تحقيق الحياة العملية التى كان يظن أنها الندوة . وفى محاوره ( يوتيديمس ) قطعة يناقش فيها أفلاطون إمكان الجمع بين الفلسفة والسياسة . وهو فى هذا النقاش يتصور فى ذهنه خطباء من أمثال ليسوقراط وصلوا إلى منتصف الطريق بين الفلسفة والسياسة .

إيجابية عن طبيعة مثله الأعلى بدأ فجرها يطالعه ، فتسللت فكرة (الجمهورية) إلى عقله ، ثم رحل إلى صقلية ، كما أنه أسس الأكاديمية .

لقد كانت الفلسفة على أية حال طريقاً للحياة لا تمهيداً للموت ، ولقد كرس أفلاطون بقية حياته لهداية الناس إلى هذا الطريق، وإلى تحقيق مثله الأعلى في سبيل خدمة البشر .



## الفصل الثامن

### الجمهورية ونظريتنا في العدالة

#### منهاج الجمهورية ودوافعها

ألف أفلاطون (جمهوريته) عندما كان في الأربعين من عمره تقريباً أى في دور النضج الكامل من حياته ، ولهذا فهي تمثل اكتمال أفكاره أحسن من أية محاوره أخرى . ولقد انحدرت إلينا بعنوانين — «الدولة» (١) أو «حول العدالة» . ورغم هذين العنوانين يجب ألا يتبادر إلى الذهن أنها رسالة في علم السياسة أو الفقه القانوني ، فهي تجمع بين الاثنين ، بل هي أكثر من الاثنين . فهي محاولة في ميدان الفلسفة الكاملة للإنسان . وهي في المقام الأول تعالج الإنسان في عمله ، ولهذا تتناول مشاكل الحياة الأخلاقية والسياسية . غير أن الإنسان كل ، ولا يمكن فهم مايفعله بعزل عما يفكر فيه ، ولهذا فإن الجمهورية هي أيضاً فلسفة الإنسان وهو يفكر وفلسفة للقوانين التي تحكم تفكيره . فإذا نظرنا إليها على أنها فلسفة كاملة للإنسان ، وجدناها تشكل كلا واحداً عضوياً . أما إذا نظرنا إلى أقسامها المختلفة فهي تبدو لنا عدة رسائل تختص كل منها بموضوع مستقل . فهناك رسالة في الليتافيزيقا تبين وحدة الأشياء كلها في فكرة الخير . وهناك رسالة في الفلسفة الأخلاقية تبحث في فضائل النفس البشرية وتبين اتحادها وكاملها في العدالة . وهناك رسالة في التعليم يقول عنها روسو : « ليست الجمهورية مؤلفاً في السياسة بل هي أجل رسالة كتبت عن التعليم » . وهناك رسالة في علم السياسة ترسم مبادئ الحكم والنظم الاجتماعية التي يجب أن

---

(١) في اللغة اللاتينية الجمهورية Respublica أو الصالح العام وقد أخذ من اللاتينية الاسم الذي أطلق عليها عادة .

تنظم دولة مثالية ( وخاصة الملكية والزواج ) . وأخيراً توجد رسالة في فلسفة التاريخ تبين مجرى التغير التاريخي والتدهور التدريجي الذي أصاب الدولة المثالية فاقبلت إلى دولة طاغية . غير أن كل هذه الرسائل قد نسجت في رسالة واحدة لأن هذه المواضيع كلها كانت حتى ذلك الحين موضوعاً واحداً ، فلم يكن هناك تصنيف دقيق للمعرفة إلى دراسات منفصلة كما اقترح أرسطو فيما بعد ، ولو أنه لم يفعل ذلك إلا في نطاق ضيق (١) . وكانت فلسفة الإنسان موضوعاً واحداً يقابل مقابلة النند للنند موضوع فلسفة الطبيعة ، بل قل إنه كان أسمى مقاماً . وكان السؤال الذي آل إفلاطون على نفسه أن يجيب عليه هو : ماهو الرجل الصالح؟ وما السبيل إلى صنعه ؟ وقد يبدو هذا السؤال داخلاً في نطاق الفلسفة الأخلاقية ولا علاقة له بشئ سواها . غير أن الرجل الصالح في نظر اليونان لابد أن يكون عضواً في دولة ، ولا يمكن أن يصبح صالحاً إلا من خلال عضويته في الدولة . ومن هنا يترتب على السؤال الأول بالطبيعة سؤال ثان : ماهي الدولة الصالحة وما السبيل إلى صنمها ؟ . وهكذا ترتفع الفلسفة الأخلاقية إلى مجال علم السياسة ، ثم على الاثنين معاً أن يخلقاً أكثر فأكثر . ومن الخطأ لمن يتبع سقراط أن الرجل الصالح هو الذي يملك المعرفة ، وهنا يبرز سؤال ثالث : ماهي نهاية المعرفة التي يجب أن يمتلكها الإنسان حتى يكون صالحاً ؟ هذا سؤال لابد أن يجيب عليه الميتافيزيقا ، فإذا ما أجابت ، برز سؤال رابع : ماهي الوسائل التي تستخدمها الدولة الصالحة لإرشاد مواطنيها إلى المعرفة النهائية التي هي شرط الفضيلة ؟ ولا بد للإجابة على هذا السؤال من وجود نظرية تعليمية . وبما أن إعادة تنسيق الأحوال الاجتماعية كانت في نظر أفلاطون شيئاً لازماً لحسن سير

---

(١) كتب أرسطو رسائل مستقلة هي ( الميتافيزيقا ) و ( الأخلاق ) و ( السياسة ) غير أن علم السياسة والفلسفة الأخلاقية كانا مع ذلك في نظره شيئاً واحداً لا يتجزأ . ولكنه يجب أن نقرر أن الرسالتين المنفصلتين عن الأخلاق والسياسة كان بينهما اختلاف لا في الاسم فحسب بل في روحهما أيضاً . فالطابع الواقعي للأجزاء ٤ ، ٥ ، ٦ من السياسة ليس فيه إلا القليل من وجهة النظر الأخلاقية .

مخططه التعليمي ، فلا بد من القيام بمحاولة لإعادة بناء الحياة الاجتماعية ، ولابد من خلق اقتصاد جديد يدعم نظم التربية الجديدة (١) .

وتقد كان من رأى البعض أن أهم نقطة في الجمهورية هي كره أفلاطون للرأسمالية المعاصرة ورغبته في استبدالها بنظام اشتراكي جديد ، وطبقاً لهذا الرأى تكون الجمهورية رسالة اقتصادية ، ويمزج صاحب هذه الفكرة رأيه بمحاولته إظهار الصراع في اليونان المعاصرة بين الأوليغاركية والديموقراطية ، وهو صراع يمثل نزاعاً بين رأس المال والعمل ، ويقول إن كتابات أفلاطون تم عن شعور قوى بمساوى هذا الصراع وعن محاولة من جانبه لمعالجة هذه الشرور عن طريق إجراءات اشتراكية ، ويرى صاحب هذه الفكرة أن ذلك الشعور هو الذى حفز أفلاطون على مهاجمة الملكية الخاصة وعلى اقتراح إلغاء استعمال النقود (٢) . ويرى كذلك أن أرسطو يتفق مع أفلاطون فيما يخص هذه النظرية ، ذلك أن أرسطو رغم عدم التزامه بمهاجمة الملكية بطريقة اشتراكية إلا أنه يؤيد نوعاً من الاقتصاد البسيط القائم على التبادل العيني ، وهو يهناجهم نظام النقد بروح أفلاطون عينها ، بل يذهب إلى أبعد منه فيهناجهم التجارة على أنها نوع من السرقة . والاعتراض الطبيعي على هذه النظرية هو أنها تعنى إدخال الاشتراكية الحديثة ، وهى ثورة على نظام الإنتاج المعقد ، في ظروف الحياة الاقتصادية اليونانية التى كانت أبسط من هذا بكثير . غير أن الرد على هذا الاعتراض هو أن تلك الظروف لم تكن بسيطة .

---

(١) وفي إيجاز — تعتبر الجمهورية « فلسفة للعقل » في كل مظاهرها — والمؤلف الحديث الذى يمكن مقارنتها به في سهولة هو ذلك الجزء من استعراض هيجل للفلسفة المسماة « فلسفة العقل » الذى يناقش فيه العمليات الداخلية للعقل على اعتبار أنها الوعى وعلى اعتبار أنها الضمير . كما يناقش مظاهرها الخارجية في القانون وفي الأخلاق الاجتماعية ( مجال الدولة ) ، وانشاطه المطلق في مجالات الفن والدين والفلسفة .

(٢) غير أن أفلاطون يقول إن الأوصياء فقط هم الذين يجب ألا يملكوا ذهباً ولا فضة ، ويستخلص من هذا أن الطبقات الأخرى كانت تستعمل المعادن النفيسة ( ١٤١٧ ) .

فنظام الإتيان كان على درجة كبيرة من التقدم في الدولة اليونانية ، والتجارة فيما وراء البحار كانت رائجة في بعض المدن مثل مدينة كورنثة ، كما أن الربا لم يقتصر على إقراض المال للمحتاجين من الفلاحين ، بل كان نظاماً واسماً معمولاً به في نطاق التجارة . وتدل مهاجمة الفلاسفة لنظام الفائدة على وجود ذنابة اشتراكية كتلك التي تقرر في العصر الحاضر بمهاجمة الأرباح . ومهما كان من صدق الفكرة التي تفترضها هذه النظرية عن الاقتصاد اليوناني ، فإنه من الميسر أن نقبل الفكرة التي تفترضها عن الفكر السياسي اليوناني ، أو أن نسلم بأن إصلاح الدولة كما اقترحه أفلاطون كان المقصود به أن يكون إصلاحاً اقتصادياً لشر اقتصادي ، ذلك أن أفلاطون مع أنه كان يلمس المسائل الاقتصادية ، إلا أنه كان يعتبرها مسائل أخلاقية تؤثر في حياة الإنسان كعضو في مجتمع أخلاقي . فقرأ مثلاً يتحدث عن تقسيم العمل ، ولسكننا سرعان ما نتبين أنه لا يهتم به كوسيلة من وسائل الإنتاج الاقتصادي ، بل كوسيلة تؤدي إلى الرفاهية الأخلاقية للمجتمع .

ومع أننا لا نوافق على تطبيق اعتبارات الاقتصاد السياسي على (الجمهورية) ، إلا أن من واجبنا التسليم بأن الدافع الذي حفز أفلاطون على كتابتها كان دافعاً عملياً . هذه حقيقة لا بد من الاعتراف بها ، فقد كتبت الجمهورية بصيغة الأمر — ولم يكن أسلوبها تحليلياً بل كان ينطوي على التحذير والنصح . ويمكن اعتبارها من وجوه كثيرة بمثابة هجوم موجه ضد المعلمين القائمين في ذلك الوقت ، وما كانت عليه مجريات السياسة المعاصرة . أما المعلمون الذين وجه إليهم الهجوم فهم الجيل الأصغر من السفسطائيين من الطراز الذي سبق تصويره في محاورة (جورجياس) . فقد كانوا هم ، لا سقراط ، الذين يعتبرهم أفلاطون المفسدين الحقيقيين للشباب عن طريق المحاضرات التي ألقوها والتدريب على السياسة الذي كانوا يدعون القدرة على إعطائه . ولو أن اليونان لم تسلك الطرق التي كانوا يسمونها لتفككت قبضتهم على الشباب . وظهر بطلان تعليمهم . لقد كانوا يعطلون (كما تصور أفلاطون) بأخلاق ، أو « عدالة »



جديدة تدور حول إرضاء الذات ، وينزعون إلى إحداث ثورة في السياسة تتفق مع هذا الاتجاه ، وذلك يجعل سلطة الدولة أداة يستخدمها الحكام لإشباع ذواتهم . وفي معارضة أفلاطون لهذه المبادئ كان ينادى بفكرة عن العدالة تقرر أنها صفة نفسية تمكن الناس من نبذ الرغبات غير الرشيدة التي تدفعهم إلى تذوق كل لذة وإلى الحصول على الإشباع الأناني من كل شيء ، وبهذا يهيئون أنفسهم إلى أداء وظيفة واحدة تخدم الصالح العام . وكذلك كان ينادى بفكرة عن السياسة تصاحب فكرته عن العدالة ، وبمقتضاها لا تكون الدولة مرتعاً يتمتع فيه الحاكم بإشباع ذاته ، بل تصبح ذلك الجسم الذي هو جزء منه والكائن الذي يؤدي فيه وظيفة معينة . ولن تظل الفردية بعد ذلك مصدر عدوى للدولة ، بل على النقيض من ذلك يجب أن تسرى روح الجماعة في الفرد ( يصل رد الفعل الأفلاطوني إلى حبه الأقصى ) . ولا يمكن بعد ذلك أن يستغل الحاكم دولته لخدمة أغراضه الخاصة . بل يجب أن تتطلب الدولة من الحاكم أن يضحي أهدافه الخاصة في سبيل الصالح العام ، إذا فرضنا جدلاً أن له أغراضاً مختلفة عن أغراض الدولة . غير أن واقع الأمر أنه لا توجد ضرورة لذلك ، ولا يوجد تفريق بين مصلحة الفرد ومصلحة الدولة ، ففي الدولة الصحيحة يستطيع الفرد تحقيق أهدافه الخاصة بتحقيق أهداف زملائه ، « ويتاح له نحو أكثر ، فيكون بذلك منقذاً لنفسه وبلده » ( ١٤٩٧ ) .

وهكذا أعادت تعاليم أفلاطون ذلك الانسجام القديم بين مصالح الدولة ومصالح الفرد ، وهو الذي اعترضت سبيله تعاليم السفسطائيين (١) المتطرفين ( كما تدخلت فيه

---

(١) الواقع أن هؤلاء السفسطائيين أمكنهم التوفيق بين الدولة والفرد بأن جعلوا الدولة حكماً مطلقاً يعمل لإرضاء فرد واحد . وهكذا يكونون قد حققوا التوفيق من الناحية الخاطئة ( لأن أمكن حقاً القول بأنهم وفقوا بين الدولة والفرد ) لأنهم جعلوا الدولة تتسق لمصلحة فرد واحد بدلاً من أن يجعلوا الأفراد جميعاً يتسقون لمصلحة الدولة . ومع ذلك فإن هذا يبين مدى الارتباط الوثيق بين الدولة والفرد حتى في نظر الثوريين ، بحيث لم تحاول الفردية القضاء على الدولة ، بل حاولت إعادة خلقها وفق الصورة التي رسمتها . ولم يكن السفسطائيون من البوضوين حتى في تصوراتهم الجامعة .

تعالم الكليين والتورنيين ) . غير أن تعاليم أفلاطون أعادته على مستوى جديد أعلى لأنها سمت به إلى إحساس واسع بما بين الدولة والفرد من انسجام في المصالح . ومع أن أفلاطون كان يبدو مصلحاً وتقدمياً فيما يتعلق بمسائل أخرى ، إلا أنه في هذا الموضوع كان محافظاً إلى حد كبير ، فكانت رسالته هي التمدليل على أن القوانين الأزلية للأخلاق ليست مجرد تقاليد موروثة لا بد من القضاء عليها حتى يحل مكانها « نظام الطبيعة » ، بل إنها على النقيض من ذلك عميقة الجذور في طبيعة النفس الإنسانية وفي نظام الكون بحيث لا يمكن أن يقضى عليها أحد . وهذا هو السبب الذي من أجله أدخل أفلاطون في مخططة الجمهورية سيكولوجية الإنسان وميتافيزيقا العالم . وكان ثامناً عليه أن يثبت أن الدولة لا يمكن اعتبارها تجمعا للأفراد ساقته الصدفة ، وفي مقدور أقوى شخصية فيه أن تستغله ، بل إنها على عكس ذلك شركة بين نفوس من الضروري أن تأتلف وفق قواعد العقل لبلوغ غاية أخلاقية ، كما تهتدى في اتجاهها نحو هذه الغاية هداية رشيدة بمساعدة عن الأنانية بتلك الحكمة التي يمتلكها أولئك الذين يعرفون طبيعة النفس وغاية العالم .

غير أن هذه الفكرة الصحيحة عن الدولة وحالتها الطبيعية المادية كانت في نظر أفلاطون ذات الشيء الذي تقتصر إليه الدول المعاصرة ، فروح الفردية المتطرفة لم تنتقل عدواها إلى النظريات فحسب ، بل تعدت ذلك إلى الحياة الواقعة نفسها ، ولم يكن سبب تلك الشعبية التي اكتسبها السفسطائيون إلا أنهم ضربوا على النغمة السائدة (١) .

---

(١) يسأل أفلاطون سؤالاً استنكارياً فيقول :

« أظن حقاً أن السفسطائيين هم الذين يفسدون الشباب ... أو أن المعلمين الخاصين يفسدونهم بدرجة تستحق الذكر ؟ أليس الناس الذين يقولون هذه الأشياء هم أكبر السفسطائيين ؟ ( ١٤٩٢ ) في واقع الأمر إن السفسطائيين لا يعلمون إلا آراء الأغلبية أي آراء جماعاتهم . وتلك هي الحكمة التي يدعونها » . ( ١٤٩٣ )

ولقد بدا لأفلاطون أن دول اليونان المعاصرة قد فقدت طابعها الحقيقي ونسيت هدفها الأصيل . ولهذا لم يكن في وسعه لكي يجابه الطابع الذي اتخذته لنفسها فعلا والأهداف التي كانت تسعى وراءها في وضعها الراهن إلا أن يصبح تقديماً متطرفاً ، كما لم يسعه في مجابهة الآراء السفطائية إلا أن يكون محافظاً . وعند استعراضه للديموقراطية الأتينية التي كان يعيش فيها ( والتي لقي سقراط حتفه على يديها ) وجد في السياسة المعاصرة تقطع ضعيفتين (١) ، أولاها شيوع الجهل تحت ستار زائف من المعرفة ، وثانيتهما أنانية سياسية تقسم كل مدينة إلى مدينتين متعاديتين تقف كل منهما من الأخرى موقف التحفز للانقضاض . ولهذا كانت أهدافه أن يخلق الجدارة مكان عجز الهواة ، وأن يوجد الانسجام بدلا من الأنانية والتشاحن الداخلي ، كما أصبحت كلمتا « التخصص » و « التوحيد » هي كلمات السر بالنسبة له . وبناء على ذلك وجه تعليمه السياسي في ( الجمهورية ) إلى هذين الهدفين . وفي سبيل الوصول إليهما أورد في كتابه هذا بعض الآراء البادية الشذوذ مثل شيوعية الزوجات ، وهي آراء تبررها العناية التي كان يرمى إليها وتكسبها شيئا من المعنى .

---

(١) ورد نقد أفلاطون للسياسة المعاصرة في السكتين ٨ ، ٩ من الجمهورية . ويقول العلامة « نولا » في كتابه Die Staatslehre Platos ص ١٠١ في حق إن أفلاطون يصور دولا قائمة فعلا بعد أن صور دولته المثالية . ومع ذلك فإن دراسة الدول القائمة فعلا كانت سابقة من حيث كسائل أفكاره لتصويره الدولة المثالية ، بل كانت حافزا له على ذلك . كما أن العيوب التي رآها في تلك الدولة وضحت له مايجب أن ينشده في دولته المثالية . وبهذا المعنى يكون نقده للواقع هو الذي يحدد له خطوط مثله الأعلى . ويمكن القول بحق إن عناصر دولته المثالية التي تبدو مثالية من الطراز الأول هي من بعض النواحي أكثر الأشياء واقعية . فهي نتائج لتبرمه الشديد بعناصر الحياة الواقعية التي درسها دراسة دقيقة . التي كان يعترض عليها كل الاعتراض . فشيوعيته مثلا هي إلى حد كبير نتيجة لشعوره المرهف بالمرور الفعلي الكامنة في الطامة الحاكمة التي كانت لها مصالحها الاقتصادية الخاصة ، والتي استغلت مركزها السياسي لخدمة هذه المصالح .

وكان الجهل في نظر أفلاطون هو أخص لعنات الديمقراطية . ففي ظلها تكون السيطرة من نصيب الهواة دون المحترفين ، وفي أتينا بنوع خاص يبدو أن الديمقراطية لم تكن تعنى إلا أن يكون للجهلاء حق سماوى في الحكم بطريقة خاطئة ، فكل إنسان يستطيع التحدث أمام الجمعية والمساعدة على التأثير في قراراتها ، وكن إنسان منهما كانت كفايته يمكنه الحصول على منصب تنفيذى بطريق الاقتراع ، وإلى جانب ما نشأ عن هذا النظام من عجز وما انطوى عليه من مظهر زائف فإن أفلاطون كان يراه نظاماً ظالماً . فالعدالة في نظره كانت تعنى أن يؤدي الإنسان عمله في الوضع الذي تؤهله له قدراته . ذلك أن كل شيء له وظيفته الخاصة ، فالفأس الذي يستعمل لنحت شجرة كما يستعمل لقطعها هو فأس يستخدم بطريقة خاطئة ، والرجل الذي يحاول أن يحكم زملاءه مع أنه في أحسن الفروض لا يصلح إلا لأن يكون صانعاً متوسط الكفاية ، هو رجل لا ينبعث بالخطأ فقط بل يوصم بالظلم أيضاً ، أو قل بالظلم المضاعف لأنه أولاً لا يمارس العمل الذي يناسبه ، كما أنه ينحى جانباً من هو أجدر منه بهذا العمل .

غير أن شيئاً في السياسة المعاصرة لم يؤثر في أفلاطون ، وشيئاً لم يدفعه دفعاً في طريق الإصلاح أكثر من روح الفردية العنيفة التي كانت تستأثر بمناصب الدولة لخدمة أغراضها الأنانية الخاصة ، والتي شطرت كل مدينة إلى معسكرين متعادين من الأغنياء والفقراء ومن الظالمين والمظلومين ، تلك كانت رذيلة الأوليغاركية . ولقد كانت الهيئة الحاكمة دائماً في حالة من الخلافات المستمرة داخل صفوفها الخاصة كما كانت مناوئة لرعاياها بصفة دائمة . والمدينة الأوليغاركية كانت مدينة يقوم فيها معسكران يحاول كل منهما اصطیاد فرصة تمكنه من الآخر ، وكان حب المال هو بذرة الشر في كل هذا ، ولو أن هذا الهوى انحصر في حدود الحياة الخاصة لهان الأمر ، ولكن عدواه سرت إلى السياسة ، فالأغنياء الذين سعوا إلى زيادة ثرائهم استغلوا المنصب للحصول على تلك المزية التي يستطيعون نوالها في مشروعاتهم الخاصة من وراء استخدامهم

الفاسد له ، واستولوا على سلطة الدولة من أجل الأسلاب التي تجيء بها (١) . وهكذا أصبحت الدولة أداة في أيدي طبقة واحدة مع أنها في جوهرها يجب أن تكون حكماً محايداً غير متحيز بين الصوالم التباينة للطبقات المختلفة . كما أن الحكومة بدلا من أن تحكم الرباط بين هذه الطبقة وتلك ، فإنها زادت ما بين الطبقات من خلافات بوضع ثقلها في جانب طبقة واحدة لتقويتها ضد سائر الطبقات . فلا عجب إذن أن انقسمت الدولة على نفسها أو قُسمت في كل دولة دولتان منفصلتان كما يقول إفلاطون . ويقول أيضاً « لا توجد دولة واحدة يصح أن تعتبر دولة ، فيكل منها تتكون من دول كثيرة ، لأن أية دولة مهما كان صغرها كانت في واقع الأمر منقسمة إلى دولتين إحداهما دولة الفقراء والأخرى دولة الأغنياء ، وكلا الدولتين في حالة حرب مع الأخرى (٢) » (٤٢٢ هـ) .

ولم تكن الأناثية السياسية خطأ وقعت فيه الأوليجاركيات وخدها بل إن الديموقراطية نفسها لم تكن خلواً من هذه الرذيلة . ومع أن أنصارها كانوا يمتقدون أن الدولة الصحيحة هي الدولة الديموقراطية لأنها لا تخدم مصلحة معينة بل تعطي كل طبقة حقها ، ولأنها تمثل المجتمع بأسره بينما لا تمثل الأوليجاركية إلا جزءاً من المجتمع ،

---

(١) قارن (السياسة) لأرسطو حيث يقول :

« لازم للناس الآن إلا الحصول على المنصب من أجل المزايا التي يستطيعون الحصول عليها من الإيرادات العامة ومن المنصب » .

(٢) هذه المسكرة عن « الدولتين » تراود أفلاطون بين الحين والحين ، فهو يقول في معرض التحدث عن الأوليجاركية : « مثل هذه الدولة ليست دولة واحدة بل دولتين ، تألف إحداهما من الفقراء والأخرى من الأغنياء ، وجميعهم يعيشون في بقعة واحدة ويتأمرن على بعضهم بعضاً بصفة مستمرة » . وكذلك يقرر في ( القوانين ) أن الدولة العادية لادستور لها ، فهي لاتعدو أن تكون لإقليماً منقسماً إلى قسمين واحد منهما له السيادة والآخر عليه الخضوع . وفكرة أفلاطون هذه عن الدولتين الداخليتين في كل دولة توحى بعبارة دزرائيلي عن « الأمتين » ، كما توحى بالفكرة الاشتراكية الحديثة عن « حرب الطبقات » .

كما تفسح المجال أمام الأغنياء في ميدان المال وأمام الحكماء في نطاق للشورة وأمام الجماهير عند اتخاذ القرارات<sup>(١)</sup> ، مع كل هذا فإن الذي أدهش أفلاطون وكذلك أرسطو هو أن المواطنين في البلد الديمقراطي لم يكتفوا بالحصول على المال من خزائن الدولة في صورة الأجور التي كانوا يتقاضونها نظير خدماتهم السياسية ، بل إنهم إلى جانب ذلك كانوا يستغلون سلطتهم في نهب الأغنياء ، فيصادرون أملاكهم لأسباب زائفة أو يستخدمون في سلهم وسائل أكثر مكرراً . فهم أيضاً لا يختلفون عن الطبقة الحاكمة في ظل الأوليغاركية قد جعلوا من السياسة مصدراً للكسب الاقتصادي . هذا الارتباك في السياسة والاقتصاد الذي تساوت فيه الديمقراطية والأوليغاركيات هو الذي أكسب التشاحن المدني في اليونان حدته . وقد اتخذ التشاحن السياسي طابعاً معتدلاً ويسير فيها المتشاحنون وفق قاعدة مشروعة ، أما الحرب الاجتماعية فهي التي تجعل الأهواء في مرارة الحنظل . ولقد كان النزاع المدني في اليونان يعني هذا النوع من الحرب الاجتماعية ، فانقلب النزاع الدستوري إلى ثورة تشبه ثورة الفلاحين الفرنسيين ضد النبلاء<sup>(١)</sup> في سنة ١٣٥٧ . ومن هنا أصبحت رسالة الفلسفة السياسية في يد أفلاطون هي إقامة سلطة قوية غير متحيزة لا تعنى بسيادة الأغنياء على الفقراء أو سيطرة الفقراء على الأغنياء ، بل تعنى شيئاً أعلى من الاثنين أو قل يجمع بين الاثنين . وبدلاً من « اشتراك الناس في الشؤون العامة بقصد استغلالها لنفعهم الخاص فيقلب الكفاح من أجل المنصب إلى حرب أهلية<sup>(٢)</sup> » ، بدلاً من ذلك يجب أن تقوم حكومة بعيدة عن الأنانية ويتم الانسجام المدني .

---

(١) هذا دليل يقدمه أثينا جوراس الزعيم الديمقراطي في سرقسطه وورد في تاريخ ثيوكديديس ، ٦ ص ٣٩ .

(٢) قارن الصورة التي رسمها ثيوكديديس للنزاع المدني في كوركيلا يقول : « وسبب كل هذه الأشياء كان السعي وراء المناصب بدافع من التهم والطعم » ( ٣ ، ٨٢ ) .

(٣) في الجمهورية ، ٥٢١ يقول أفلاطون ( ١٤١٦ ) إن الحكام العادين « أشبه بكلاب الحراسة ، إذا أعوزها النظام أو تملكها الجوع أو أية عادة خيثة اقلدت على الأغنام فاقبلت راحتها وأصبح مسلكها مسلك الذئب لا مسلك الكلاب » .

كان هناك إذن عاملان أوحيا إلى أفلاطون بالاتجاه الذى يجب أن يتجه إليه فى إصلاحه المقبل ، أحدهما أنه كانت هناك هواية للتدخل فى شئون الدولة يسميها أصحابها « تعدد الجوانب » ، وهى إحدى خصائص الديمقراطية ، وثانيهما أنانية سياسية ترتب عليها انقسام مستمر ، وهذه بدورها خاصية تشترك فيها الأوليغاركية والديموقراطية على حد سواء . ولهذا يبدأ أفلاطون فى إقامة دولته الثالثة من نقطة الخطأ الشائع للهواية ، ثم يقرر فى وضوح مبدأ التخصص ليجابه به مبدأ تعدد الجوانب الذى كان الناس يسلمون بصحته . وقد كان السفسطائيون إلى حد ما دعاة تمديد الجوانب ، ولقد رأينا كيف أبرز السفسطائي هيباس معنى ذلك بصورة عملية عندما ظهر فى مدينة أولمبيا فى حلى ورداء وحذاء من صنعه . غير أنهم كانوا يشعرون أيضاً أنه من الخير للإنسان أن يكون مدرباً على المهنة التى يعتزم ممارستها ، كما أنهم أنفسهم حاولوا القيام بنوع من التدريب لمهنة السياسة ، وكذلك كان سقراط يصر على أن تكون المعرفة أساساً للعمل . وقد تأثر أفلاطون بنوع خاص بفكرة سقراط عن أن الحكم هو فن يتطلب معرفة من نوع معين . والواقع أن اتجاهات الحياة الواقعة لم تكن معارضة كل المعارضة لمبدأ التخصص ، فالجندى المحترف والخطيب المحترف كانا فى طريقيهما إلى الظهور ، وقد أثبت انتصار قوة محترفة من الفرق خفيفة السلاح فى سنة ٣٩٤ ق . م أن النزعة الجديدة إلى التخصص يمكن أن تلجج شيئاً له فاعليته . ومع أنه حدث فى زمن تال أن وجد أناس من أمثال فوكيون يمارسون الخطابة والجندي فى وقت واحد ، إلا أن أبناء ذلك العصر كانوا يعتبرون ذلك أمراً شاذاً . لأن ذلك العصر كان عصر إفيقراطيس وإيسوقراط حين حل التدريب الاحترافى محل ارتجالية أناس من أمثال ثيميستوكليس أو كليون . غير أن تعاليم أفلاطون تتجاوز بكثير أية تعاليم سابقة أو أية اتجاهات سابقة ، فهو يقسم دولته الثالثة إلى ثلاث طبقات هى الحكام والمحاربون والفلاحون — رجال الذهب ورجال الفضة ورجال الحديد والنحاس . كل طبقة لها وظيفتها المعينة ، وكل منها تركز تقسماً كلياً فى أداء هذه الوظيفة . فالجسم والدفاع وإنتاج الغذاء وهى الوظائف الضرورية للدولة تصبح مهناً توكل إلى طبقات محترفة : ولا يعنى أفلاطون العناية الحقة إلا بطبقتى الحكام

(م ١٧ - النظرية السياسية)

والحازين ، وهؤلاء يحرص كل الحرص على تدريبهم على عملهم بكل وسيلة في استطاعته فهو أول كل شيء يخصص لهم تعليماً من نوع يكفل تدريبهم على أداء واجباتهم أداء كاملاً . ثم لا يكتفى بالوسائل الروحية بل يلجأ إلى الأساليب المادية ؛ فيقترح نظاماً من الشيوعية يكفل تحرير عقول هذه الطبقات وأوقاتها من المشاغل المادية ويمكنها من التفرغ كلية للحصول على المعرفة وأداء مهمتها في المجتمع . وهو لذلك يحرم رجال الحنك ورجال الجيش من الملكية الخاصة حتى يكرسهم لواجباتهم العامة بتجنيبهم أية مغريات قد تشجعهم على الانسياق وراء مصالح أخرى .

وكان السبيل إلى التخصص في نظر أفلاطون هو أيضاً السبيل إلى التوحيد ، فإذا عينت طبقة مستقلة لمباشرة الحكم فقلما يوجد مجال للكفاح القديم في سبيل الوصول إلى الحكم ، وإذا قُبعت كل طبقة داخل حدودها الخاصة وركزت جهودها على عملها الخاص انعدم الصراع بين الطبقات . لقد كان الخلاف داخل المدينة الواحدة وليد الافتقار إلى التخصص ، ونظراً لعدم وجود حكومة صحيحة يتوافر لها الاستعداد والقدرة على العمل ، كان هناك صراع بين المتطلعين الأنانيين إلى النصب ، وبما أن كل دولة كان فيها عدد من الناس ليست لهم وظيفة ثابتة أو مكان منتظم ، أناس يشغلون أكثر من مكان واحد أو لا مكان لهم مطلقاً ، فقد أدى ذلك إلى التزامم والفوضى مما انتهى أخيراً إلى الحرب الأهلية . ولذلك فإن نظام التخصص كفيل بالقضاء على كل هذه الأشياء ، كل طبقة تعمل راضية في نطاق عملها المعين ، وبذلك تختفي الأنانية وتسرى الوحدة في جسم الدولة . والحق أن أولئك الذين يقصرون جهودهم على أداء وظيفتهم لا يمكن أن تتطرق إليهم الأنانية ، لأن الأنانية هي أن يتجاوز المرء مجاله الخاص ويعتدى على مجال غيره ، وهذا الاعتداء لا يمكن أن تقتربه طبقة حاكمة أحسن تدريبها على القيام بواجبها الصحيح . وفي رأى أفلاطون ألا يسمح لمنكل من درج على الحكم أن يصبح من أفراد الطبقة الحاكمة ، بل إنه لكي يضاعف تأكده من عدم الأنانية تراه يحتفظ بالناسب لأولئك الذين يعرضهم لنظام من التجارب وصنوف الإغراء فيثبت أنهم لم ينصرفوا عن اعتقادهم بأن رفاهة الدولة



هى رفاهتهم وأن شقاءها هو شقاؤهم . وإلى جانب هذه الوسائل الروحية ، وإلى جانب هذا التدريب على العمل الخاص وهذا الاختيار الذى لا يقع إلا على أولئك الذين أثبتت التدريب الخاص أنهم أبعد الناس عن الأنانية ، إلى جانب كل هذا فهناك أخيراً هذا الضمان المادى المتمثل فى الشيوعية . ذلك أن الحكام الذين لا أسرة لهم ولا يملكون منزلاً أو أية ممتلكات ، هم فى مأمن من الأنانية ، ليس لهم مكان يحملون إليه كسبهم ولا أسرة يصرفونه عليها ولا مصلحة فى الحصول عليه (١) :

وبخلاصة الأمر كله هو أن يقوم كل فرد بعمله المعين فى حالة من الرضى . ويرى أفلاطون أن هذا الوضع هو العدالة ، أو بمباراة أخرى هو المبدأ السليم للحياة الاجتماعية . ولهذا سميت (الجمهورية) أيضاً باسم « رسالة فى العدالة » لأن هدفها هو إجلال مفهوم صحيح عن العدالة بحل الآراء المترافقة التى عمل على نشرها الخطأ الشائع والتعاليم السفسطائية . وسواء كان أفلاطون يحارب نظرية السفسطائيين أو يسعى إلى إصلاح مجريات الأمور فى المجتمع ، فالعدالة هى محور تفكيره وموضوع درسه . وعلينا الآن أن نسأل ، ماهى الآراء التى وجدناها سائدة عن العدالة وما هى الأسباب التى من أجلها نبت تلك الآراء : وبأية طريقة برر رأى الذى كان يناصره ، وما هى النتائج التى ترتبت على ذلك الرأى . وفى خلال هذا التساؤل سوف نعرض بالتفصيل لما سبق رسم خطوطه العريضة — وهو حجة أفلاطون فى اعتراضه على الأفكار السائدة عن العدالة ، ومخططه لإعادة بناء الدولة بقصد تحقيق فكرته الخاصة عن طبيعتها . وسوف نرى كيف أنه بدأ فى ضوء خافت بالمبدأ العملى للتخصص ثم سيطر الأضواء أكثر فأكثر على ما ينطوى عليه من معنى حتى توقف فى نهاية الأمر أن العدالة كاملة فى التخصص ، لأن العدالة فى هذا الضوء لا تعدو أن تكون مقبولة فى قيام الإنسان بذلك الدور الذى تحتله عليه غايات المجتمع .

---

(١) الاشتراك فى الملكية وفى الأسرات يعمل على جعلهم أوصياء من طراز أصح ، فهم لن يفرقوا المذنبه لرباً باختلافهم عما يملكون وعما لا يملكون ، بل سوف يتجهون جميعاً نحو غاية مشتركة (الجمهورية) . (٤٦٤ ج ، ٥) .

## النظريات البديلية عن العدالة

### ١ - نظرية كيفالوس : التقليدية •

أول فكرة عن العدالة (١) ناقشها أفلاطون في الجمهورية هي تلك التي تركز عليها الأخلاق التقليدية . وأول من شرح هذه الفكرة هو كيفالوس ، وكان أجنبياً مستوطناً يعيش في بيرايوس Peiraens ، ووالداً للخطيب ليسيلاس الذي تدور في منزله المحاوره . وكيفالوس هذا عندما يعود يصبره إلى الماضي ويبحث شئون الحياة إبان

---

(١) يجب أن نلاحظ أن استعمال أفلاطون لكلمة « العدالة » لا يقصد به معنى قانونياً . فالعدالة - شأنها شأن الشجاعة وضبط النفس والحكمة هي إحدى الفضائل الأربع التي تكون الصلاحية الأخلاقية . وهذه الصلاحية هي من صفات النفس الفردية ومن صفات المجتمع . والعدالة إذن هي صفة للفرد والمجتمع . أي أنها أحد الأجزاء التي تتكون فيها الأخلاق الفردية والأخلاق الاجتماعية . ولكنها سواء في هذا الشكل أو في ذاك لا ترتبط بالقانون بل بالأخلاق . ومع أن العدالة هي جزء من الصلاحية فإنها في ( الجمهورية ) تصبح هي والصلاحية شيئاً واحداً تقريباً . فصلاحية النفس أو امتيازها هي نفسها « عدالة » العلاقات بين عناصر النفس (العقل والروح والشهوة) . فالنفس التي يتوافر فيها الانسجام والاتساق بين هذه العناصر تكون نفساً عادلة وتتمتع أيضاً بالصلاحية . وصلاحية المجتمع أيضاً هي عدالة العلاقات بين أعضائه . والعدالة التي يتوافر بين أعضائها النظام والاتساق نتيجة لالتزام كل فرد وظيفته تكون دولة عادلة وبالتالي تكون صالحة .

أما في كتاب القوانين فإن أفلاطون يجعل فضيلة ضبط النفس هي الصلاحية . ولكنه هنا أيضاً كما في الجمهورية يجعل إحدى الفضائل مساوية للفضيلة كلها . ويجب أن نذكر أن الفضيلة وحده ، وأن أجزاءها ، سواء كانت العدالة أو ضبط النفس تتضمن الفضيلة كلها .

حقبة طويلة ، مذكرا في الطرائق والآراء القديمة ، تبدو له العدالة متمثلة في قول الصدق ورد الدين إلى أصحابه . وعندما يرحل كيقالوس لتمهيد الدبائح يكلف ولده ووريثه بوليمارخوس بأن يأخذ على عاتقه مواصلة حجة أبيه في المناقشة ، ولما كان بوليمارخوس مخلصاً لوالده ولتتوالد الأقدمين ، فإنه يؤيد الفكرة القديمة عن العدالة في صورة مختلفة بعض الشيء ، فيجعل العدالة أن يعطى كل إنسان ما هو مناسب له . واستعمال كلمة « مناسب » هذه تؤدي خلال المناقشة إلى الأخذ بفرض أن العدالة هي معاملة الأصدقاء بالخير والأعداء بالسوء . غير أن هذا الافتراض يقبل التعريف الذى قاله بوليمارخوس رأساً على عقب . فإذا كانت العدالة فناً أو قدرة فهي كقيلة كباقي الفنون أو القدرات بأن تفعل شيئين كل منهما عكس الآخر ، فالطبيب له أعظم قدرة على منع المرض وعلى خلقه ، كما أن أكفأ حارس لأحد المسكرات هو أيضاً أعظمهم قدرة على سبق العدو في إلضار به لو أراد . فإذا كانت العدالة قدرة أو كفاية ممتازة فهي في هذا الشأن لا تقل عن المهارة الطبية أو القدرة الحربية في إمكان استخدامها في اتحاهين متعارضين ، والرجل العادل في مقدوره أن يحرص مستودعاً أو يسرقه على السواء ، فيكون عادلاً أو ظالماً بمحض إرادته . ثم إنه من السهل أن نتحدث عن إعطاء الخير للأصدقاء ومعاملة الأعداء بالسوء ، ولكن كيف يكون الحال إذا كان الصديق صديقاً بالمظهر فقط بينما هو في مخبره عدو ؟ وهل يتحتم على المرء في هذه الحالة أن يتبع تعريف العدالة بحرفيته فيمنحه الخير ، أو أن من حقه أن يكون بصيراً فيجزيه بالسوء ؟ وأخيراً فرغم كل ما يقال عن معاملة الأصدقاء بالحسن ، هل من العدالة أن نصيب أعداءنا بالضرر ؟ إن إلحاق الضرر بإنسان يسبب تدهوره ، وليس من العدالة أن نجعل إنساناً أسوأ مما كان .

وعندما يواجه بوليمارخوس هذه النتائج يراه يتخلى عن تعريف العدالة بأنها فن منح الخير للأصدقاء والشر للأعداء ، ثم ينهى أفلاطون المناقشة باقتراح أن هذا التعريف لا بد أنه كان من ابتكار أحد الطغاة من أمثال يرياندر أو أحد الملوك

الستيدين من أمثال إكبركسيس « له فكرة عظيمة عن قدرته » . وهو اقترح يمهّد الطريق لتعريف آخر عن العدالة وهو « أنها مصلحة الأقوى » .

وفي هذا النقاش يقول أفلاطون إن العدالة أو النزاهة ليست فناً على أية حال ، بمعنى الأداء الفنى الذى يمكن حذقه بالتجربة واستخدامه حسبما يريد الإنسان فى هذا الاتجاه أو فى اتجاه عكسى . فالعدالة لا يمكن الحصول عليها بالتجربة لأنها ليست من نوع المعرفة الأقل شأنًا والتي تجنىء بالمران والتعود ، ولكنها معرفة أسمى تقدم على التمكن من المبدأ وتستمد قوة التماسك من ارتباطها بقضية من القضايا . أما العرف وهو الذى لا يعدو أن يكون رأياً موروثاً ولدت به التجربة ، فإنه لا يضمن فى مواجهة أية صعوبة . ولهذا فإن قاعدته المتينة التى تقرر معاملة الأصدقاء بالحسنى ومجازاة الأعداء شراً ، أو كما يوجزها هسيودوس فى قوة قائلا : « أعط من يعطى . وامنع من لا يعطى » . هذه التماثلة تبطل هدايتها لنا بمجرد أن نعتبرنا حالة من الشك . ( وهذا أمر لابد من حدوثه ) لانعرف إزاءها من الصديق ومن العدو ، ومن الذى أعطى ومن الذى لم يعط . وكذلك لا يمكن أن تستخدم العدالة فى اتجاهين عكسيين ، لأنها صفة من صفات النفس وعادة من عادات العقل أكثر منها أداء فنياً ، وهى صفة وعادة من طابع مدين ، إذا حصل عليها الإنسان لا يستطيع أن يعمل إلا فى طريق واحد ، وهو طريق لا يمكن أن يؤدى إلى الإضرار بالغير أو التسبب فى تدهور أى إنسان سواء كان صديقاً أم عدواً . وأخيراً فإن العدالة الحقة تحمل فى معناها فكرة الخدمة ، وهذه بدورها تعنى أن المجتمع كل تؤدى له هذه الخدمة . أما رأى التقليدى فإنه غير بصير بهذا المضمون ، فهو لا يرى فى العدالة إلا علاقة بين فردين ، وعلاقة تقوم على مبادئ فردية ، ولا يفكر إلا فى الفرد الذى يتركز بتفكيره فى نفسه ، وفى متناول يده وسائل كثيرة يتصرف فيها ، فيجوز لأصدقاءه خيراً ويرد على أعدائه بالمثل . وهذا هو السبب فى أن أفلاطون يعتبر الرأى التقليدى عن العدالة رأياً لا يمكن إلا أن يكون من ابتكارات طاغية من أمثال برياندر

أو ملك مستبد من طراز إكسركسيس ، وهذا هو السبب فيما يديه من أن هذا  
الرأى يدخل فى عداد الآراء الثورية كما يشرح ذلك ثراسوماخوس فيما يلى :

٢ - نظرية ثراسوماخوس : مذهب الإصلاح الجدرى ( ٣٣٦ - ٣٥٤ ج )

يمثل كينالوس وخليفته فى المناقشة الأخلاق التقليدية فى اليونان القديمة ،  
أما ثراسوماخوس فإنه يمثل الآراء الجديدة الناقدة فى الجزء الأخير من القرن  
الخامس . ويرى فيه أفلاطون المتحدث بلسان السفسطائيين المتطرفين فى الإصلاح ،  
وعلى هذا الاعتبار يدفعه أفلاطون فى المناقشة إلى اتخاذ موقفين ، ثم يخرج  
من موقف بعد الآخر .

( ١ ) فهو أول كل شئ يفهم من العدالة (وهو الذى يفهم من سياق الجمهورية)  
أنها مستوى وقاعدة لما يفعله الإنسان الذى يعيش فى مجتمع . وفى ضوء هذا الفهم  
يعرف العدالة بأنها « مصلحة الأقوى » ، أو بعبارة أخرى « إن الحق مع القوة » ،  
أى أن على الإنسان أن يفعل ما يستطيع فعله ، وأنه يستحق ما يستطيع الحصول عليه .  
ومعنى هذا أن القانون والقوة شئ واحد على طريقة سينيوزا . ولكن بينما ترى  
سينيوزا ، دون الكثير من النطق ، يحد من قوة كل فرد بما تقرضه عليه حكومة  
الدولة من مسلك يودى إلى سلام قائم على الفضيلة الرشيدة ، ترى ثراسوماخوس يقرر  
فى كثير من النطق أن سلطة الحكومة إنما تضع من القوانين ما يكون فى مصلحتها ،  
وتجمل العدالة ذلك الحق الذى تدعيه لنفسها على اعتبار أنها الأقوى ، وهى إنما تتمكن  
من ذلك بفضل ما لها من سلطة عليا ، وعلى هذا تكون قاعدة العمل بالنسبة لرجل  
يعيش فى مجتمع هو فى نظر ثراسوماخوس مشيئة الحاكم الذى لا يشاء إلا ما يراه  
خيرا لنفسه . ويقرر أن هذه الحال هى التى لا بد من أن يتبينها المرء إذا نظر إلى  
الحقائق نظرة فاحصة . فعلى الرغم من أن كل إنسان يعمل لنفسه ويسعى إلى نيل ما يستطيع

الوصول عليه ، فإن الرجل الأقوى هو أعظم الناس وثوقاً يلوغ ما يشتهى ،  
وبما أن الحكومة في الدولة هي السلطة الأقوى ( وإلا لما وصلت إلى الحكم ) فإنها  
تحاول الوصول إلى ما تريد لنفسها ، وهي لا محالة بالغة هدفها .

( ٢ ) ولكن إذا كانت العدالة على هذا النحو هي كل ما يراه الحاكم في مصلحته ،  
فمن الممكن تعريفها بالنسبة لكل إنسان غير الحاكم تعريفاً آخر من وجهة النظر  
الشعبية ، وهو « أن العدالة هي منفعة الغير » . فالعدل ، بالمعنى الشعبي ، هو أن  
تكون وسيلة لإرضاء الحاكم ، أما إذا عملت على إرضاء نفسك فقد ارتكبت ظلماً .  
غير أنه لا يوجد سبب في رأى ثراسوماخوس يحمل من العدل بالنسبة للحاكم أن  
يكون له ما يريد . ومن الظلم في الوقت عينه بالنسبة للآخرين أن يفعلوا الشيء  
نفسه ، فما يصدق على الواحد يصدق على الباقيين ، والقاعدة الصحيحة للعمل بالنسبة  
لأى رجل بصير هو أن يرضى نفسه ، وبناء على هذا إذا استعملنا الألفاظ في معانيها  
التواضع عليها ، يكون الظلم لا العدل هو الفضيلة الحقة والحكمة الصحيحة بالنسبة  
لجميع أصحاب البصائر ، فالظلم خير من العدل ، والرجل الظالم أكثر حكمة من العادل ،  
بل إن الرجل الحكيم حقاً هو الذى يكون عادلاً ويشيع بالحاكمة من رغبات  
أنانية مادام مرغماً على ذلك . أما إذا استطاع غير ذلك ففي مقدوره أن يكون ظالماً  
ويرضى رغباته الشخصية . وخلاصة القول إن المعنى العادى للألفاظ الأخلاقية يجب  
أن يأخذ وضعاً مقولوباً إذا أريد لهذه الألفاظ أن تتفق مع « الواقع » .

ولقد سبقت الإشارة إلى أن آراء ثراسوماخوس تعتبر ثورة أخلاقية متطرفة أكثر  
من ثيولافي حقيقة من الأخلاق العليا الجديدة التي أوردتها أفلاطون في محاوره جورجياس  
على لسان كاليكليس ، وإن بدت في مظهرها أقل عنفاً . وكل من كاليكليس  
وثراسوماخوس يمثل ثورة شعور ذاتي دبت فيه اليقظة ضد الأخلاق التقليدية التي كان  
يسلم بها حتى ذلك الحين تسليماً سلبياً ، ولكنه الآن يضعها أمام قضاء إحساسه الجديد

بذاته لإحساسها ويحكم عليها. وهذا الإحساس الجديد بالشخصية يتميز بالحدة ولا يتمهن، وهو لا يجد في الأخلاق التقليدية أكثر من قيود متعددة تحد من قدرته على الحركة. هذا الإحساس الجديد يدفع به كاليكليس إلى عرض نظرية جديدة للعدالة عرضاً جديداً لا كلفة فيه — وهى أن يفعل الإنسان ما يستطيع فعله، وأن يسعى إلى كل ما يشتهى أما فى يد ثراسوماخوس فإن هذا الإحساس الجديد يصبح أكثر دهاء وأعظم رصانة، فيعرض نظرية تقرر أن العدالة هى طاعة السلطان حيثما كان ذلك محتماً، وإرضاء النفس حيثما وجد الإنسان إلى ذلك سبيلاً. وألك الذين يسمون إلى توضيح أخطاء هذه الفردية المتطرفة كما فعل أفلاطون يجب أن يردوا عليها بإثبات فكرة أصدق عن طبيعة الشخصية الإنسانية وحقوقها. فيجب أن يبينوا أن الذات الإنسانية ليست وحدة منعزلة، بل هى جزء من نظام لها مكانها فيه، وأن اكتمال تعبيرها عن نفسها وإحساسها الحقيقى. بالذلة لا يتحققان إلا بقيام الإنسان بواجبه فى المركز الذى يستدعى إلى شغله. هذا هو الرد النهائى الذى يقدمه أفلاطون، والذى يكتب الجمهورية بقصد تقديمه. أما الآن فهو يكتفى بتنفيذ منطق لأقوال ثراسوماخوس، فيتناول الوضعين اللذين وصل إليهما — وهما أن الحكومة تحكم لمصلحتها الخاصة، وأن الظلم خير من العدل — ثم يعالج الواحد منهما بعد الآخر. فيضع فى مواجهة رأى الأول الفكرة المسقراطية، أن الحكم فن، ويقرر أن كل الفنون إنما تنشأ من جراء وجود عيوب فى المادة. التى تتناولها. فالطبيب يحاول علاج عيوب الجسم، والمعلم يحاول علاج عيوب العقل، أى أن موضوع كل فن وهدفه هو خير المادة التى يتناولها. فالعلم الكامل مثلاً هو ذلك الذى يفلح فى علاج كل العيوب الموجودة فى عقل تلميذه وفى إبراز جميع إمكانياته. وعلى هذا لا بد أن يكون الحاكم متجرداً كل التجرد من الأنانية مادام يعمل فى نطاقه كما هم وفق ما يتطلبه فن الحكم، فلا يستهدف إلا خير المواطنين الذين التزم رعايتهم. ومع التسليم بأنه كإنسان فى حاجة إلى أن يعيش، وكإنسان يمارس فن كسب الرزق قد يسعى إلى مصلحته الخاصة ويأخذ أجراً فى مقابل عمله، إلا أنه لا يفعل ذلك بوصف كونه حاكماً أو ممارساً لفن الحكم، بل يفعله بوصف كونه من أصحاب الأجور الممارسين لفن العمل بالأجر.

هذا هو رد أفلاطون على الموقف الأول الذى اتخذه ثراسوماخوس. أما إجابته على الموقف الثانى فهى حجة قصد بها إثبات أن الرجل العادل هو أكثر حكمة وقوة وسعادة من الظالم. أما كونه أكثر حكمة فلا أنه يتبع تعليم دلفى القديم ويعترف بالحاجة إلى وجود حد يقف عنده الإنسان. وهو يسعى إلى منافسة غيره، ولكنه لا يفعل كما يفعل الرجل الظالم فينافس كل إنسان أو ينافس بقصد المنافسة فقط، وهو لا يهدف إلى المنافسة في حد ذاتها، بل إلى الإجابة المطلقة، ولا ينافس إلا أولئك الذين لم يبلغوا ذلك المدى، ولا يفعل ذلك لأنه يحب المنافسة بل لأنه يحب الإجابة. هدفه أن يجاوز المتخلف لا أن تبرز الحيد، فهو يقنع كل القناعة بأن يكون فى مستوى الحيد ويسعد كل السعادة بأن يكون قريباً له. هذا دليل الحكمة فى كافة شئون الحياة، فالطبيب أو الموسيقى الحكيم هو ذلك الذى لا يسعى إلى المنافسة بل إلى تحقيق الإجابة، ولا شك أن الرجل العادل الذى يمتلك مثل هذه الحكمة هو بالضرورة أحكم من الرجل الظالم الذى لا يملك شيئاً منها (١). وبما أنه أحكم من الظالم لأنه يعترف بوجود حد يقف عنده فهو أيضاً أكثر منه قوة، وحتى إذا اصطنع عدد من الناس أن يكونوا ظالمين ليستمدوا من ذلك قوة على عمل شيء ينطوى على

(١) تعليم أفلاطون هذا — وهو أن المنافسة فى حد ذاتها، إذا أصبحت غاية نهائية، كان ذلك دليلاً على الجهل والظلم — هذا التعليم يرجع بصفة جزئية إلى ما كان يحسه اليونان قديماً من وجود حد يقف عنده الإنسان كما كانت يحتمه كهالة معبد دلفى، وكما عززه الفيشاغوريون. غير أنه يرجع أكثر إلى مبدأ العدالة الذى يسعى إليه أفلاطون، والذى يجعل العدالة تتضمن الأداء الرشيد لوظيفة خاصة. فإذا اختص كل إنسان بأداء مثل هذه الوظيفة فلن يكون هناك تنافس بين الناس لأن وظائفهم ليست موضع منافسة بل تكمل بعضها بعضاً. وإذا ترجنا تعليم أفلاطون باصطلاحات اقتصادية حديثة قلنا إن المنافسة الاقتصادية ليست شيئاً حسناً فى حد ذاتها، بل الحسن فيها أنها وسيلة إلى إيجاد التفوق الاقتصادى، أى الحد الأقصى من الثروة. وعلى ذلك لا ينافس المنتج العاقل كل المنتجين، بل يقتصر على منافسة أولئك الذين ينتجون إنتاجاً رديئاً، كما لا ينافس بقصد المنافسة بل يقصد التفوق الاقتصادى.



المظلم فلا بد من أن يتوخا العدل بالوقوف جنباً إلى جنب وبمعاملة بعضهم بعضاً بالعدل .

فيجيء أخيراً أن الرجل العادل أكثر سعادة من الظالم لأن تفوقه عليه في القوة مستمد من قوة المبدأ الذي يحكم العلة بينه وبين آثرانه . والحجة التي يسوقها أفلاطون للتدليل على هذه الصفة الأخيرة هي حجة ذات أهمية عظمى . فهو يقرر أن كل شيء له وظيفة معينة لا يمكن أن يؤديها أي شيء آخر (٣٥٢ هـ) ، أو قل لا يمكن أن يؤديها بالجودة نفسها . وهنا يبرز مبدأ الوظيفة الخاصة الذي يعتبر محور (الجمهورية) والقاعدة الأساسية التي تقوم عليها نظريتها في العدالة ، كما سنرى . ومن الطبيعي أن ينتقل أفلاطون من مبدأ الوظيفة الخاصة إلى مبدأ الفضيلة أو الامتياز . فضيلة أي شيء أو امتيازها هو أدائه لوظيفته المعينة بطريقة ملائمة . فضيلة العين هي الرؤية الواضحة ، وفضيلة الأذن هي السمع الجيد . وكذلك للنفس وظيفتها المعينة كما لها ما يقابل ذلك من فضيلة أو امتياز . وظيفتها الحياة وفضلتها أو امتيازها الحياة الطيبة . ولما كان من المستحيل على أي شيء أن يؤدي وظيفته إذا حرم من فضيلته ، فإن النفس لا تستطيع القيام بوظيفتها إذا تجردت من فضيلتها المناسبة . وعلى هذا ليس في مقدور النفس أن تؤدي وظيفتها إلا إذا كانت لديها فضيلة الحياة الطيبة — وهي الفضيلة التي يطلق عليها اسم آخر هو العدالة . والنفس إذا امتلكت فضيلة الحياة الطيبة أو العدالة ، فهي تمتلك السعادة أيضاً لأن السعادة نتيجة حتمية للحياة الطيبة ، والنفس التي تمتلك قدراً أكبر من الفضيلة ، أو بعبارة أخرى قدراً أكبر من العدالة ، فهي بالتالي تحظى بسعادة أكثر . وبما أن السعادة أكثر نفعاً من الشقاء ، فإن العدالة هي حالة أ أكثر نفعاً من الظلم لأنها أكثر سعادة (١) .

(١) يلاحظ أن هذه الحجة تعتمد على الألفاظ إلى حد ما ، لأن الكلمتين اليونانيتين المقابلتين لكلمتي « العلية » و « الحياة الطيبة » تحتلان تأويلاً واسعاً . وهذا غير متوافر في اللغتين المقابلين بالإنجليزية . « فالطيبة » لاتمى الامتياز الأخلاقى لحسب بل تعنى إلى جانب ذلك الكفاية الذهنية . « والحياة الطيبة » لاتمى المعيشة النبيلة لحسب بل المعيشة السعيدة أيضاً . غير أن حجة أفلاطون إلى جانب أنها لفظية فهي واقعية أيضاً ، فأفلاطون يقصد « فالطيبة » صفة ذهنية وأخلاقية في الوقت نفسه ، وممارسة هذه الصفة هي أسمى أشكال السعادة .

وتتضمن هذه الحجج أفسكاراً أكثر عمقاً يكشف النقاب عنها أفلاطون في نهاية الأمر . فنظرية العدالة وهى القوة التى تكسب أية هيئة من الناس تماسكاً ، ونظرية الوظيفة الخاصة لكل شئ ، هما نظريتان يصل بهما أفلاطون إلى نتائجهما الكاملة فى الأجزاء الأخيرة من كتاب الجمهورية . ومع ذلك فإن هذه الحجج فى وضعها الحالى تتميز بالطابع المنطقي وتبين لنا أفلاطون وهو ينازل السفسطائيين فى اللعبة التى تخصصوا فيها وهى لعبة الكلام ، وينزع منهم الغلبة لنفسه ؛ فقرأه يوضح لنا أنهم يهدمون لا يبنون ، فيقولون لنا لماذا يجب علينا أن نصدق رأى ثراسوماخوس فى العدالة ولكنهم لا يدكرون شيئاً عن فكرة العدالة التى يجب علينا اعتناقها ، أى أنهم لم يزيلوا مالمضى الناس من شعور سقيم بأنهم حتى إذا تخلصوا من قسوة السفسطائيين ، فإن هنالك حقيقة مازالت قائمة وهى أن العدالة شئ لا تتعوده الطبيعة البشرية بالفرصة بل هى كما يقولون شئ غير طبعى لا يوجد فى الإنسان إلا لأن العرف يشاء ذلك ، ولا يحتفظ به الإنسان إلا بدافع من القوة . هذا هو الشعور العادى للمجتمع ، وهذا هو الطابع الذى يبدو عليه الرأى العام . هكذا يقول السفسطائيون . لهذا كله ينبرى أفلاطون لتقد هذا الرأى العام . ولكى يبين أن للعدالة أسماً راسية فى الطبيعة البشرية ، وأنها النظام أو الاتساق الطبيعى للنفس الإنسانية ، فإنه يترك المنطق ويتناول علم النفس ، ويتخلى عن تحليل الألفاظ ليتناول تحليل الطبيعة البشرية (١) .

### ٣- نظرية جلاوكون : البراجماتية ( ٣٥٧ - ٣٦٧ هـ )

وجهة النظر الجديدة يعبر عنها جلاوكون - والهدف الواضح لأفلاطون من وراء هذا أن يسلط عليها منطق سقراط فى هجوم مضاد . وجلاوكون لا يأخذ بموقف

---

(١) انظر كتاب الأستاذ نيلشب Nettleship « محاضرات » ص ٤٨ . ويجب أن يلاحظ فى نفس الوقت أن أفلاطون يعنى ما يسمى لدى إثباته فيما بعد ، وهو أن العدالة ليست شريعة للسلوك متواضعاً عليها ، بل هى سمو داخلى للنفس البشرية .

تراسوماخوس من أن العدالة هي مشيئة الأقوى مادامت متصلة بمصلحه الخاصة ، بل يقرر بالروح نفسها أن العدالة شيء مصطنع أتبعه العرف . والحجة التي يقيمها هي أنه في الحالة الطبيعية يرتكب الظلم بصورة تلقية ودون قيد ، أى أنه يرى نفس رأى الكتاب الحديثين من مدرسة العقد الاجتماعي . غير أن الناس يرون هذه الحالة شيئاً لا يطاق ، فيرتب على ذلك نتائج ثلاث . أولها أن الأضعف من الناس نظراً لأنهم يعانون الظلم أكثر مما يرتكبون الظلم فإنهم « يتعاقدون » فيما بينهم على ألا يسببوا ظمناً لأحد أو يقبلوا أن يقع الظلم على أحد . وثانيها أنهم ، تشياعاً مع العقد ، يضعون قانوناً تصبح سننه بعد ذلك قاعدة للسلوك وشريعة للعدالة . وأخيراً يترتب على هذا العقد وعلى هذه السنن أن تتخلى الطبيعة الإنسانية عن غريزتها الحقيقية ، وهي التي تتجوز نحو إرضاء النفس ، وتقبل الانحراف عن مجراها « بحكم » القانون فالعدالة وليدة الخوف ، وهي وسط أو حل وسط بين أحسن الأشياء ، وهو ارتكاب الظلم دون تحمل العقاب ، وبين أسوأ الأشياء وهو معاناة الظلم دون وجود القدرة على مقابلة المثل بالمثل ( ١٣٥٩ ) . وهكذا ترى أنه بينما كان تراسوماخوس يقيم العدالة على أساس من غريزة السيطرة ويضع لها تعريفاً أنها مصلحة الأقوى : فإن جلاوكون يقيمها على أساس من غريزة الخوف ويجعل تعريفها أنها ضرورة تفرض على الأضعف . أى أنه يسير في الاتجاه الفكري الذي اتبعه تراسوماخوس ، ولكنه يبدأ من النهاية كما يقولون ، فيتخذ أساساً له مخاوف الضعفاء لاشهوات الأقوياء ، وبذلك يصل إلى تعريف للعدالة عكس التعريف الذي وضعه تراسوماخوس .

وجماع هذه النظرية ، وهي ليست خاصة بجلاوكون فحسب بل يشترك فيها كتاب حديثون من أمثال هوبز<sup>(١)</sup> ، كما أنها في واقع الأمر شيئاً تتجه إليه غرائزنا

---

(١) يجتهد هوبز أيضاً أن الإحساس بالصواب ليس شيئاً كامناً في الإنسان ، بل يوجد من الاتفاق وتفننه القوة . يقول :

البداية لأول وهلة ، هذه النظرية قام المفكرون الحديثون بتنفيذها نقطة نقطة .  
ففي المقام الأول لم يحدث أبداً أن كان هناك أى عقد فعلى أو ضريح . بل هناك وضع  
للأمور يفهم منه وجود اتفاق ضمني غير منصوص عليه . ولن يجئ وقت يزول فيه  
هذا الوضع . فمن ناحية يوجد بين أعضاء المجتمع دائماً اعتراف متبادل بالحقوق  
عاطل الناس التعبير عنه ، ولكنهم لم يقلحوا إلا في تحجيره بالتحدث عن «عقد اجتماعي»  
بين الواحد والكل لإقامة دولة — بمعنى مجتمع سياسي — كما لو كان المجتمع السياسي  
شيئاً يمكن إقامته . ومن الناحية الأخرى تشاء الرعية دائماً أن الحاكم عليها يجب  
أن يحكم ، كما يعترف الحاكم من جانبه بأنه يعتمد على مشيئة رعيته . وهو وضع  
لا يكتبه الأسن بالتحدث عن «عقد للحكم» بين الرعية والحاكم لإقامة دولة — بمعنى  
حكومية — كما لو أن الحكومة ليست صفة أساسية للمجتمع السياسي الذي يعتبر  
بدوره صفة أساسية للطبيعة الإنسانية .

وفي المقام الثاني ، لا يعتبر القانون بوجه عام شيئاً «من قبيل العرف» أو شيئاً  
مصطنعاً بأى معنى مقبول من معاني هذه الكلمات ، وإذا كان المقصود بكلمة العرف

---

« قبل أن يكون للعدل والظلم مكان يجب أن تكون هناك قوة للارغام ، (الفصل ١٥)  
وبما أن الناس يختلفون عن بعضهم بعضاً ، فلكي تقرر ما هو الانصاف وما هي العدالة وما هي  
الفضيلة الأخلاقية ، ولكي تجعل كل هذه الأشياء ملزمة يجب أن تكون هناك قواعد صادرة  
من سلطة ذات سيادة » (الفصل ٢٦) .

والخطأ الأساسي في موقفه هذا ( نفس الخطأ الذي يعترض عليه أفلاطون في موقف  
جلاوكون ) . هو ما يتضمنه من رأى عن الطبيعة البشرية — رأى المذهب الفردي أن الانسان  
وحدة أنانية ، وأن في طبيعته ثلاثة أسباب رئيسية تدفعه إلى الشجار وهي المنافسة ، والافتقار  
إلى الثقة ، وخب الخد . ومن وجهة النظر هذه يمكن اعتبار العدالة شيئاً مصطنعاً ، يشتد  
على غرائز الطبيعة البشرية في مصلحة المحافظة على النفس التي يضرها انطلاق الانسان وراء  
غريزته دون قيد . وعلى هذا كان من الضروري أن يجابه هوبز — كما جابه أفلاطون  
جلاوكون بانكار الرأى القائل بأن الانسان بطبيعته وحدة أنانية ، وبإيجاد نظرية عكسية عن  
الطبيعة الانسانية .

أي شيء ابتدعه الإنسان ، فمن المؤكد أن القانون هو من قبيل العرف . ولكن ليس كل شيء آخر هو أيضاً من قبيل العرف فيما عدا « الصبحور والأخبار والأشجار » . وكذلك إذا كان المقصود بكلمة العرف كل ما يتكرره الإنسان بإرادته على العكس مما يتطور تطوراً غريزياً ، فإن قوانين كثيرة تكون من قبيل العرف ، كما أن قوانين أخرى كثيرة تكون طبيعية ، غير أنه لا توجد فجوة كبيرة بين النوعين لأن الإنسان لا يتكسر بإرادته أشياء على أسس مختلفة كل الاختلاف عن تلك التي يطورها بمقتضاها تطورا غريزياً . والواقع أن القانون تطور أولاً ثم أوجده الإنسان بعد ذلك ، وإن كان هذا القول يبدو متناقضاً . وذلك لأن القانون كان في بدئه عادة من العادات ثم أصبح بعد ذلك قاعدة . وعلى أية حال فإن الخطأ كل الخطأ أن نعمل من مرحلة التطور الغريزي شيئاً متعارضاً مع مرحلة الابتكار الإرادي كما لو كانا شيئين عكسيين . فالإنسان وحدة ولا يمكن أن يعمل في طريقتين متضادتين . غير أن اصطلاح « العرف » كما يستعمل في الكلام العادي لا ينطبق على أي من هذين المعنيين ، فنحن عند التحدث عن العرف لانعني شيئاً معنياً بتكرره الإنسان ، كما لانعني أي شيء تعمد الإنسان إيجاده . بل نعني في واقع الأمر أي شيء أوجده الإنسان فيما مضى ولم يعد صالحاً لأداء الغرض الذي أوجده الإنسان من أجله ، ومع ذلك لا يزال متمسكاً بحق البقاء . وبهذا المعنى لاشك في أن القانون بوجه عام ليس من قبيل العرف ولو أن بعض القوانين الفردية قد تكون كذلك (١) .

وينبغي أخيراً أن الأساس في احترام القانون وفي سلطته ليس القوة بل إرادة الشعب ، فالقوانين نافذة المفعول لأنها سياج لإرادة أعضاء المجتمع أن يفعلوا ما يشعرون بأن من واجبهم فعله ، كما أن سطوتها ليست بقدر القوة المستعدة لتنفيذها ، بل بقدر

---

(١) هذا الرأي عن العلاقة بين ما هو طبيعي وما هو عرفي يقدم على أساس مناقلة  
بعض تالشب في مؤلفه (محاضرات) ص ٥٤ - ٥٧ .

استعداد الشعب لطاعتها . وإن ما يبدو لنا كأنه قوة ( كما يحدث عندما تتكلم عن تنفيذ القانون بتوقيع العقاب على أحد الأفراد ) ماهو في واقع الأمر إلا تأكيد للإرادة الحقيقية لهذا الفرد ، حتى إذا وجهت ضد نفسه وعلى حساب رغبته في أن يفعل خطأ .

غير أن طريقة أفلاطون في الرد على موقف جلاوكون تصنف ببساطة أكثر من هذا إلى المبادئ الأولى . فهو يرى أن كل الآراء التي نوقشت حتى الآن ، وهي آراء كيفالوس وبولليمارخوس وثراسوماخوس وجلاوكون تحتوي على عنصر مشترك ، فكلها حاجلت العدالة كما لو كانت شيئاً خارجياً - صفة تكتسب ، أو حالة يحصل عليها الإنسان ، أو عرفاً متواضعاً عليه . ولم يضعها واحد منهم في مكانها داخل النفس ، أو يعالجها في الموضع الذي تشغله . ولهذا يأخذ أفلاطون على عاتقه إثبات أن العدالة لا تعتمد في نشأتها على عرف يجيء مصادفة ، ولا تتوقف من حيث فاعليتها على قوة خارجية . بل إنها على النقيض من ذلك قاعة منذ الأزل وإلى الأبد ، وقوية بجلال نفسها . وقد تمكن أفلاطون من إثبات ذلك ببساطة ، وذلك بأن بين أنها الحالة الصحيحة للنفس البشرية والتي تتطلبها طبيعة الإنسان نفسها إذا نظر إليه في بيئة مكتملة . وهكذا تصبح العدالة شيئاً داخلياً . وبينما اعتبرها ثراسوماخوس وجلاوكون شيئاً خارجياً - أو مجموعة من القواعد المادية تواجه النفس البشرية وتفرض عليها الرقابة بفضل قوة خارجية ليست كامنة - بينما اعتبرت كذلك ، إذ بها الآن تعتبر عظمة منبعثة من الداخل يتضمن فهمها دراسة باطن الإنسان . ولكن بدلاً من أن يعمد أفلاطون على الفور إلى تحليل للعقل الإنساني فإنه يتخذ أسلوباً يبدو لأول وهلة عصبياً ، فيقول إنه إذا كان علينا أن نقرأ مخطوطاً من نسختين إحداها مكتوبة بحروف صغيرة والأخرى بحروف كبيرة ، فلا بد من أننا سنحاول قراءة النسخة ذات الحروف الكبيرة . والعدالة تشبه هذا المخطوط ، فهي شيء واحد لا يتغير ولكنها توجد من نسختين إحداها أكبر من الأخرى ، توجد في الدولة وفي الفرد على السواء ، ولكنها تكون في الدولة على نطاق أوسع وبصورة أوضح . ولهذا:

يعمد أفلاطون أولاً إلى دراسة العدالة كما توجد في الدولة في أوسع وأقوى خطوطها . وهو لا يكتفى بذلك بل يتناولها كما توجد في دولة ناشئة (١) عندما تتمثل في أبسط وأوضح أشكالها . ولكي يبرز صورة العدالة فإنه يشيد دولة خيالية ، وهنا يدخل أفلاطون نطاق التفكير السياسي فعلاً .

### إقامة الدولة المثالية :

قبل أن تتناول الجمهورية التي يعمد أفلاطون إلى إقامتها . نرى من الأهمية القصوى أن نكون على بينة من معنى الموازنة التي يعقدها بين الدولة والفرد . وقد رأينا أن كتاب الجمهورية يتميز باحتوائه على تشبيهات جثمانية ، غير أن هذه الموازنة ليست من نوع التشبيهات الجثمانية كذلك التي يوردها هوبز في كتابه « ليفيathan » أو سبنسر في كتابه « مبادئ علم الاجتماع » بين الدولة وجسم الإنسان . فعندما نبليغ ذلك الجزء من الجمهورية الذي يعقد فيه أفلاطون هذه الموازنة نراه يطرح جانباً الأشياء الخارجية والمادية ، ولا يعنى إلا بتبين روح العدالة الكامنة في داخل الإنسان وعلى هذا تكون الموازنة المعقودة هي موازنة بين وعي الإنسان سواء أكان يعمل ككل أم في مجالاته المتعددة ( مجال الشهوة أو مجال العقل مثلاً ) وبين وعي الدولة كما يعبر عنها كل عقل المجتمع أو عقل طبقاته المنفصلة . غير أن كلمة موازنة ليست محدة المعنى حتى إذا اشترط أن يكون مدلولها روحانياً . وذلك لأنها تعنى أن الدولة والفرد شيان منفصلان يمكن التفكير في كل منهما على حدة ويمكن مقارنة كل منهما بالآخر . والواقع أنهما ليسا كذلك . ومن المستحيل على الإنسان أن يفرق بين وعي الإنسان ووعي الدولة لأن وعي الدولة هو بعينه وعي أعضائها عندما يفكرون

---

(١) وبالمثل يعمد أرسطو في الكتاب الأول من السياسة إلى دراسة دولة ناشئة أولاً . لكن يوضح الفرق بين الدولة والأسرة . غير أن أفلاطون ، كما سنرى ، يتناول النمو المنطقي للنمو التاريخي للدولة . ويصدق الشيء نفسه على أرسطو .

يوظف كونهم أعضاء في الدولة. ولنضرب مثلاً معينا لهذا الوعى فنقول: إن شجاعة الدولة لا تعدو أن تكون شجاعة أفراد يفكرون ويعملون على المختار أنهم أعضاء في الدولة وكل واحد من هؤلاء الأفراد قد يظهر شجاعة فردية إذا قابل أحد الأوباش في الطريق. وكذلك يبدى كل منهم (بالاشتراك مع زملائه) تلك الشجاعة التي يسميها أفلاطون شجاعة الدولة عندما يواجه أعداء بلاده في ميدان القتال. غير أن شجاعة الفرد وشجاعة الدولة كائنتان في الوعى نفسه. فلماذا إذن يدرس أفلاطون هذا الوعى في ناحيته الاجتماعية أولا؟ إنه يفعل ذلك لأن هذا الوعى، على اعتباره أنه وعى مشترك بين عقول كثيرة يكون شيئا أكبر وأكثر جلاء، ولأن العمل الخارجى الذى يترتب عليه هو من نوع له تأثير أكثر وضوحا.

وباختصار إذن، فإن أفلاطون في محاولته تحليل النفس الإنسانية، وفي سعيه إلى أن يتبين بهذه الوسيلة الحاجة الأساسية إلى المذالة من أجل خير هذه النفس، نراه يأخذ على عاتقه دراسة النفس وهي تعمل في نطاقها الاجتماعى، وذلك لأنه يستقد أن كل المظاهر الاجتماعية هي من آثار هذه النفس، وأن هذه الآثار يسهل تبينها إلى درجة تجعلها أحسن دليل لفهم النفس التي أوجدتها. يقول أفلاطون: —

« إن الدول لا تنشأ من الصخور أو من أشجار البلوط، بل من شخصيات الرجال الذين يعيشون فيها ». ولهذا يحذر عن يريد دراسة شخصيات الرجال أن يدرس الدول التي ينتمون إليها. لأن جميع نظم الإنسان لا تعدو أن تكون تعبيرات من عمل عقله. نظمته هي آراؤه، والقانون هو جزء من تفكيره، والعدالة هي عادة من عادات عقله. كل هذه الأشياء لها علام خارجية منظورة، فالقانون له علامة مكتوبة، والمذالة لها دار للقضاء، ومع ذلك فإن الفكر الداخلى الروحاني



والذي يصفها ويفرزها هو الحقيقة الوحيدة . ومع أنه من الغريب أن يفكر الإنسان  
بمعنى عن الشيء المنظور بحيث لا يعتبره إلا مجرد مظهر يجسم فيه الفكر ، ومع  
أنه من الأسهل على الإنسان أن يرى العدالة بمثابة في الضوئان أو الرق المكتوب  
من أن يمثلها فكرة خيالية ، إلا أن الخطوة الكبرى التي يجب أن نخطوها هي أن  
نشجع بأبصارنا إلى باطن الإنسان فننتج عن فكرة جلاء كون وتنبع سقراط في رؤيته  
بالعدالة داخل عقل الإنسان . هذه هي الخطوة التي خطاها أفلاطون وسقراط ،  
وهذا هو العمل الجليل الذي أسما به في مجال الفكر السياسي على مر العصور :

وفي إقامة أفلاطون للدولة التي يريد أن يوضح بها طبيعة النفس الإنسانية ، يفترض  
مقدماً وجود قدر معين من علم النفس (١) . فيما أن الدولة هي من إنتاج النفس البشرية ،  
فإن إقامتها تنبع النهج نفسه الذي توجه به فكرة أن النفس الإنسانية ثالوث . ويدور  
أن أفلاطون مدين بهذه الفكرة وبأشياء أخرى كثيرة بما ورد في الجمهورية إلى  
الفيثاغوريين . فلقد كان أحد مبادئ هؤلاء مبدأ الطبقات الثلاث وهي محبو  
الحكمة ومحبو الشرف ومحبو الثراء . ومن الجائز أن هذه النظرية كانت تتضمن  
نظرية متميزة بها عن أجزاء النفس الثلاثة — العقل والروح والشهوة . وعلى أية  
حال فإن هذه النظرية عن ثلوثية النفس ، مهما كان مصدرها ، هي أساس للكثير  
من ما جاء في الجمهورية . فيقرر أفلاطون أولاً أن في النفس عنصراً شهوانياً أو غير  
رشيد هو عنصر الرغبة الذي يتألف مع اللذة والإشباع وينبعث منه الحب والجوع  
والظمأ والشهوات الأخرى ( ٤٣٩ ر ) . وهناك عنصر العقل الذي يؤدي وظيفتين ،  
فيه يتعلم الناس المعرفة ، ومتى تعلموا المعرفة أصبحوا على استعداد للمعبة . وهو عنصر

(١) يقيم أفلاطون دولة لكي يتخذ منها ما يوضح الإنسان ، ولكنه في إقامته للدولة  
يفترض مقدماً توافر المعرفة بالإنسان .

به بالضرورة أعظم الأهمية في الدولة ، لأنه نبراس يهتدى به أعضاؤها في سلوكهم ورابطة تجمع قتلهم . وهناك أخيراً عنصر الروح الذى يتوسط العنصرين ، وهو عنصر يكاد يشبه ما نسميه الإحساس بالشرف ، وإذا ما توافر في صاحبه بأعظم قدر خلق فيه شيئاً من طبيعة الشهامة . والوظيفة الخاصة لهذا العنصر أنه يدفع الناس إلى القتال . وهو لا يختلف عن عنصر الشهوة في أنه أيضاً مصدر الطموح والمنافسة ، كما أنه من الناحية الأخرى يعتبر مساعداً طبيعياً لعنصر العقل لأنه يحفز الناس على الخضوع للعدالة ومناهضة الظلم . ويوصف كونه مساعداً للعقل فإنه يمثل أمام أفلاطون أكثر ما يمكن « نصيراً للعقل في معركة النفس » ( ٤٤٠ ب ) .

وفي ضوء هذا التقسيم الثلاثى نجد في البناء السياسى الذى يقيمه أفلاطون ظاهرتين . فالدولة التى يشيدها تنمو بين يديه على مراحل ثلاث ، وإذا ما تم بناؤها تميزت بوجود ثلاث طبقات أو ثلاث وظائف . غير أن نمو الدولة لا يتقرر وفق الأساليب التاريخية ، ولا يحاول أفلاطون كما فعل في كتاب القوانين أن يبين الخطوات الطبيعية التى تطورت بها الدولة . بل إنه على عكس ذلك يبدأ في الجمهورية بأهلوب سيكولوجى ، فيتناول كلا من العناصر الثلاثة في العقل الإنسانى بادئاً بالأدنى ومتجهاً نحو الأعلى ، ثم يوضح كيف يسهم كل منها بنصيبه في خلق الدولة . وهو يأتى بتحليل منطقي لعناصر العقل المختلفة التى تصنع في أى زمن ذلك الذى يخلقه العقل والذى نسميه الدولة . وبما أنه يتناول كل عنصر بدوره وفي نظام يتسلسل من الأدنى إلى الأعلى فإنه يبدو لنا سائراً في إقامته للدولة وفق أسلوب تاريخى . غير أن الأمر ليس كذلك . فهو لا يعنى أن الدولة بدأت كهيئة اقتصادية قائمة على تقسيم العمل ، ولو أنه يبدأ بمثل هذه الهيئة . وهو لا يقصد أيضاً أن الدولة بدأت في حالة البساطة ثم وصات في تقدمها إلى حالة الترف ، ولو أنه يسير فعلاً من تلك الحالة إلى حالة الترف ، ولو أنه يسير فعلاً من تلك الحالة إلى هذه . فهو لا ينبى أهدأ « أن

الخصائص التي ينسبها لكل من هذه العناصر هي خصائص مأخوذة من أتينا<sup>(١)</sup> التي عاصرها . علينا إذن أن نكون على حذر من الظن بأن أفلاطون قد اتبع أسلوباً تاريخياً في تصويره لنمو الدولة ، والشيء نفسه ينطبق على تصويره لتفاسدها . إذ لم يكن تصويره هذا موجزاً تاريخياً للتغيرات الدستورية في اليونان ، وإن بدا لنا كذلك ، فهو يبدأ بالدولة المثالية التي تنشأ من ظروف سيكولوجية مثالية ، ثم يتابع شيئاً فشيئاً رسم صور للدولة الأقل ثم الأقل مرتبة حتى يصل إلى أسوأ شكل تتعذر إليه الدولة نتيجة لأسوأ الظروف السيكولوجية . وهذا العمل من جانب أفلاطون هو محاولة لإظهار أن توافر مجموعة الظروف الصحيحة في النفس الإنسانية تعني وجود الدولة الصحيحة ، كما أن أى نقص في هذه المجموعة يعني فساد الدولة بنفس القدر . وهو أيضاً محاولة لاستخدام ما يحدث في الدولة من ظلم في صورة مجسمة لتوضيح طبيعة الظلم في الفرد ، كما سبق له أن استمد من عدالة الدولة ما يوضح به عدالة الفرد .

#### ( ١ ) العامل الاقتصادى في الدولة .

رأينا أن أفلاطون في إقامته للدولة التي يقصد بها توضيح طبيعة النفس ، يفترض مقدماً وجود فكرة عن طبيعة النفس . وبالطريقة نفسها ، عندما يبدأ في بناء الدولة وينصرف أول كل شيء إلى الكيان الاقتصادى اللازم لحياتها ، فإنه يسلم مقدماً بنظرية العدالة ذاتها التي يقصد إثباتها بهذا البناء . وهذه النظرية التي تتضمن أن كل إنسان يجب أن يؤدي وظيفة واحدة معينة ، تبرز في صورة تقسيم العمل في أولى مراحل الدولة . ويبدأ أفلاطون بالشهوة على أنها الأساس الأول للدولة ، ويبين أنها

---

(١) انظر مؤلف تلتشب «عاضرات» ، ص ١٠ . يمكن أن يقال الشيء نفسه على تكوين هوبز للدولة [في مؤلفه « ليفياتان » وهو تكوين يبدوانا تاريخياً ، في حين أنه تكوين منطقي لا تاريخي . والملاحق التي يبرزها هوبز مأخوذة من إنجلترا المعاصرة كما كانت تبدوله .

تستلزم مشاركة من نوع ما ، ( ٣٦٩ ب - ٣٧٣ د ) . وذلك لأن رغبات الغذاء ، والدفع ، والمأوى لا يمكن إشباعها إشباعاً مناسباً إلا بالعمل المشترك . والدولة تستغل قوتها الملزمة أولاً من الحاجات الإنسانية ، والإنسان لا غناء له عن إخوانه وزملائه ، فالفرد في استطاعته أن يؤدي عملاً للناقين ، وهو بدوره في حاجة إلى عمل غيره ، . وينتج من هذا تقسيم حتمي للعمل أو تخصص وظيفي يتضمن انضمام الناس إلى بعضهم بعضاً لتبادل المنتجات المتعددة . ويرر أفلاطون هذا التخصص على أسس اقتصادية ، . لأنه يبنى في نظره إنتاجاً أسهل لعدد أكبر من الأشياء من نوع أحسن ، ويترتب عليه وجود هيئة من الناس تؤلف بينهم رابطة اقتصادية . هيئة تقتصر أولاً على الزارع والبناء وصانع الملابس وصانع الأحذية ، ولكنها تتسع فيما بعد لتشمل طبائفة تصنع الأدوات اللازمة لهم ، وطائفة تزعى ماشيتهم ، وثالثة تعمل في تجارتهم الداخلية ، ورابعة تهتم بتجاريتهم الخارجية . . . وبذلك تصل في النهاية إلى مستوى الدولة الكبيرة (١) .

(١) من المهم أن نلاحظ في هذا الشأن أن أفلاطون أكثر رحمة من أرسطو بالوسيط الذي يباشر التجارة . وهو يقول أنه عند الأخذ بنظام العملة الذي جعل من الممكن قيام نظام التبادل عن طريق الوسيط بدلاً من المبادلة بين المنتجين رأساً ، أصبح من قبيل مضیعة الوقت أن يذهب الفلاح إلى السوق لانتظار بيع بضاعته ، فهذه الخدمة يقوم بها الوسيط ، أي أنه يشع حاجة معينة وبما أنه يؤدي خدمة يشع بها حاجة ويوفر بها وقت المنتج فإنه يستحق أن يجزى على عمله . أما أرسطو فإنه لا يعترف بأية خدمة ومن ثم لا يرى عدالة في إعطاء الجزاء . وبما الناجية الأخرى إذا كان أفلاطون يقدر خدمة التبادل هذه وطبيعتها في كتاب الجمهورية فيجب أن نلاحظ :

١ - أنه في ( القوانين ) يحرم تجارة التجزئة بقصد الربح . ويتصر ما يميزه منها على المستوطنين من الأجانب .

ب - أنه في الجمهورية يقف موقفاً شديداً نوعاً من الإنتاج ، لأنه يخص للزراعة طبقة أدنى . ويستبعد من الناس ، ويتحدث عن الفنون اليدوية على أنها أشياء ممتنة . ( ٥٩٠ ج ) =

وليس الدافع الاقتصادي لباقى الدوافع الأهمية في الدولة ، فنكل الدولة هي من طبيعتها شركة اقتصادية كبرى ، وحيلنا سناد الدولة أو يسودها نظام للنخاية فإنه يبرز بهذه الناحية بأن يحمل الدولة وحدة متركزة في نفسها مكتفية بذاتها فيما يخص إحيائها الاقتصادية (١) . وفي رأى أفلاطون أن الدولة إذا نظر إليها فقط كشركة اقتصادية ، فإنها تشتمل على ظواهر لها قيمتها ، لا في نفسها بحسب ، ولا من وجهة النظر الاقتصادية فقط ، بل كأشكال توحى بحقائق سياسية . وذلك لأنها تشتمل على ظاهرة التخصص . فإذا تمسك صانع الأحذية بقالبه الخشبي وأنتج بذلك عملاً أكثر وأحسن فلماذا لا يتمسك رجل السياسة بفن السياسة ويأتى بالنتيجة نفسها ؟ وهي تشتمل أيضاً على ظاهرة التبادل . وإذا ما كان تنظيم الاقتصاد قائماً على هذا المخطط لإشباع الحاجات المادية ، فلماذا لا يقوم كل تنظيم للحياة الإنسانية في الدولة على المخطط نفسه لإشباع كل الحاجات ؟ ألا يغنى التبادل هنا عن السعى إلى النفع الذاتي ؟ أليس في تبادل الخدمات بين الحاكم والمحكوم ما يغنى عن الفردية التي تهدف إلى عمل كل شيء والحصول على كل شيء لنفسها ؟ إن التخصص هو الذى يخلق الوحدة في كل مكان ، ونظرية الوظيفة الخاصة كقيلة بإيجاد المنافسة غير المحدودة في كل مجال . يقول أفلاطون :

ولكن من الخطأ أن ظن أن أفلاطون كان متحيزاً أرسطوياً ضد التجارة والصناعة ( كما فعل جومبرتز . المفكرون اليونانيون ، ٣ ، ١١١ - ١١٢ ) فإنه في ( القوانين ) يؤيد التعليم الفنى ( ٦٤٣ ب ، ج ) . ويوجد نظاماً لإعانة الفقراء . ومع أنه يسعى إلى إلغاء الربا باقتراحه أن تحرم العمليات المشتعلة على نظام الدفع بالأجل من الحماية القانونية ، فإنه يسمح بتطور للنشاط الاقتصادي أكثر مما يسمح به أرسطو في الكتاب الأول من ( السياسة ) . وعلى أية حال فإن أرسطو أفلاطون نفسه كان صاحب حرفة . كما أن أفلاطون كان يعتقد أن الناس يكتسبون دروساً نافعة لحياتهم من الفنون والحرف .

(١) إن النزعة إلى الاكتفاء باعتبار الدولة شركة اقتصادية كبرى يمكن تتبعها أيضاً في بعض أشكال الاشتراكية .

« إن القصد هو أن يوكل إلى كل إنسان دائماً أداء العمل الذى هيأته له الطبيعة . عمل واحد للفرد الواحد . وعندئذ يقوم كل واحد بعمله الخاص ، فيكون فرداً واحداً لا أكثر . وعلى هذا تكون المدينة كلها مدينة واحدة لا أكثر » (٤٤٣) .

## ٢) العامل الحزبى فى الدولة .

ولكن مهما كان من أهمية الدافع الاقتصادى ، ومهما كان من قيمة الدروس التى يلقنها التنظيم الاقتصادى ، فإن هذا الدافع ليس الدافع الوحيد ، وهذا التنظيم ليس التنظيم الوحيد . حقيقى أن أفلاطون يحمل من سقراط منشداً يترنم بالعصر الذهبى الذى سيسود أركاديا التى أقامها ، غير أنه فى الوقت عينه يدفع جلاوكون إلى السخرية منها على أنها « مدينة الخنازير » . ومع أن سقراط يضحك من رغبة جلاوكون فى مدينة « مترفة » ، ويؤكد أن مدينة أركاديا هى الطراز السليم الحقيقى ، إلا أنه يقبل مختاراً أن يتمشى مع جلاوكون فيما يريد . ولا يسع المرء إلا استعمار الربة فى أن حديث سقراط يحمل شيئاً عن السخرية السقراطية (٣٧٢هـ — ٣٧٥هـ) وشيئاً من التهمك الماكر على « الحالة الطبيعية » الشاعرية التى صورها السفسطائيون والتى كان يلد للكليين تصويرها<sup>(١)</sup> . والواقع أن منطق (الجمهورية) يتطلب أن يتناول

(١) إذا كان الأمر هكذا ( ولكن كامبل وجومبرتز كلاهما لا يظنان أن الأمر كذلك ) فإن أفلاطون يكون معارضاً لصيغة « الرجوع إلى الطبيعة » التى تستند إليها النظريات التى تقرر أن الدولة والعدالة أمور متواضع عليها . ويرى أفلاطون أن تبقى الدولة كما هى بكل ما فيها من ترف ولكنه يطهرها من أخطائها ( ٣٩٩ هـ ) . وفى الوقت عينه يجب أن نسلم بأن هناك رجوعاً فى رأى أفلاطون نفسه — فى نظريته عن الفن والطب ، وعلى الأخص فى مبادئه الشيوعية . ومن أجل هذا قد تكون دولة أركاديا هى المقصودة بالنقد ، وفى كتاب ( السياسة ) و ( القوانين ) إشارات مماثلة إلى وجود عصر ذهبي . وهنا أيضاً من الصعب أن نتبين ما إذا كان أفلاطون يتحدث عن دوائه المثالية بعد إكمال بنائها على أنها دولة طبيعية بل لأنها الدولة الطبيعية الوحيدة لأنها الدولة الوحيدة المؤسسة طبقاً للقوانين الطبيعية .

أفلاطون عنصرين آخرين من عناصر العقل الإنسانى أسمى من العنصر الاقتصادى وأن ينمى الدور الذى يلعبانه فى تكوين الدولة . وعلى هذا يأخذ فى بيان المكانة التى يشغلها عنصر « الروح » . فالتاس لا يقنعون بتوفير أبسط الضرورات ، بل يحتاجون إلى إشباع رغباتهم فى عناصر الثقيف ، فالصور والشعر والموسيقى والملبس كلها تدخل فى عداد حاجات الإنسان ، ولا بد من وجود عدد كبير من السكان لتوفيرها ، ومن وجود رقعة أكبر من الأرض يعيش عليها هذا العدد الأكبر من السكان . وهنا تدخل الحرب كوظيفة من وظائف الدولة ، إذ هى وسيلة إلى الحصول على الرقعة الكافية من الأرض والدفاع عنها . وعلى هذا يظهر عنصر الروح ( الذى يدفع بالناس إلى القتال ) ، ويمبر عن نفسه فى تنظيم الدولة بتكوين قوة حربية من الحراس .

وفى عملية التجميع المنطقى للدولة من العناصر السيكولوجية التى تكون منها ، ينتقل أفلاطون من دراسة الدولة كمجتمع اقتصادى إلى دراستها كتنظيم حربى قائم على الروح .

والسؤال الأول ، وهو السؤال الحيوى الذى يتبادر إلى الذهن فيما يختص بالتنظيم الحربى للدولة هو الذى يدور بالطبيعة حول مسألة التخصص . فهل ينشأ جيش محترف مدرب ، أو يوكل القتال فى حالة الحرب إلى الشعب بأكمله كحرس وطنى ؟ والجواب عن هذا السؤال سبق وروده عند التحدث عن تقسيم العمل فى المجال الاقتصادى ، فمن المبعث أن يخص أناس لصنع الأحذية فقط حتى يجيدوا صنعها ، ويترك فن الحرب وهو أمر أشد ضرورة للدولة بكثير ، فى يد أناس يعوزهم التدريب والمران . وإذا كانت الجدارة تكتسب بالتخصص فى أى مجال من مجالات العمل ، فمن المؤكد أنها يجب أن تكتسب بالتخصص فى مجال الحرب (١) وهو مجال عظيم الأهمية يتطلب جهداً شاقاً .

---

(١) رأينا من قبل أن سقراط كان له زملاء من الجنود المحترفين . وأنه قبل أن يكتب أفلاطون هذه القطعة من الجمهورية بخمس سنوات ظهرت أهمية احتراف الجندي فى =

فلا بد أن يكون لهذا جنود يقتصر عملهم على القتال ، وعلى القتال فقط . ولا بد أن يكون اتقائهم لهذا العمل قاعماً على اتصافهم باستعداد خاص أى بوفرة في عنصر الروح . ثم يدربون على عملهم تدريجياً ينمي فيهم هذا الاستعداد تنمية حقة . ومن هذه النقطة فصاعداً تصبح ( الجمهورية ) رسالة في تعليم للمقاتلين السمداء .

### ( ٣ ) العامل الفلسفي في الدولة :

ونع ذلك فلنؤجل الآن منهاج أفلاطون في تعليم الجندي التالي ، ونختص نهجنا لبناء الدولة من عناصر الطبيعة البشرية التي تتألف منها ، وذلك بتبين الدور الذي يلعبه العقل في إنشائها .

وهذا الدور ثنائي : ( أ ) فقد سبق أن لاحظنا أن الروح من إحدى نواحيها هي حليفة للعقل ، تحمى الظلم وتحب العدل . فلا يدعنا إذن أن يكون للعقل نشاطه إلى جانب الروح في بناء التنظيم الحربي للدولة . فالطباع البشرية التي يقع عليها الاختيار لكي تدرّب كجنود يجب ألا تتميز بالسرعة والحماس فحسب ، فالجنود هم حراس الدولة ، وعلى أساس أنهم يشبهون كلاب الحراسة ( يستعمل أفلاطون هنا أحد التشبيهات التي يكثر وزودها في أسلوب عرضه ) ، فمن الواجب أيضاً أن يكونوا على جانب من الاعتدال والرفقة في معاملتهم لأصحاب المنزل الذي يحرسونه وإن تميزوا بالشراسة مع أى غريب عن الدار . والمعروف أن كلب الحراسة يتصف باللين والرفقة نحو كل من « يعرفهم » ، كما أنه يحب أولئك الذين يعرفهم ، وفي مقدوره التمييز بين

---

== انتصار ثلة من الرماة بقيادة إفيكراتيس على مجموعة من الاسبرطيين . وهذه الحقائق تعزز نظرية أفلاطون العامة - وهي نظرية وجهها أفلاطون ضد ثراسوماخوس في الجزء الأول من الجمهورية - وهي أن الامتياز يتطلب الوصول إليه الممارسة المنتظمة لعمل خاص .



الصديق والعدو (٣٧٣ - ب) على قدر معرفته وباستخدامه الملكة المعرفة (وهي العقل) . وعلى هذا الأساس يجب أن تتوافر في حارس الدولة ملكة المعرفة حتى يفرق بين المواطن الذي يدافع عنه والمدو الذي يهاجمه . ولهذا يبدو العقل في الجندي في صورة منزقة تجرينية ممرجة بصفة غالبة هي صفة الروح ، ويتجلى في الحبة العريضة للهدف الذي تهدف إليه المعرفة لأن هذا الهدف معروف له ومألوف لديه . (٤٢٤ ب) .

(٢) غير أن العقل يتجلى أكثر مما يمكن (لأنه يتجلى في شكله الخالص لا في حالة امتزاج بعنصر الروح الغالب) في حكم الدولة . فالعقل يتوافر له الاكتمال لا في حارس الدولة ، بل في « الحارس الكامل » أو الحاكم . وهنا ، أي في الحارس الكامل يدخل أفلاطون عنصراً ثالثاً . فطبقة الحراس تنفرع إلى فرعين : الحراس العسكريون وهم الذين يتميزون بالروح والذين نسميهم الآن « المساعدين » ، والحراس الفلاسفة المتميزون بالعقل ، وهم أمضى طبقة من الحراس أو الأوصياء في دولة أفلاطون . (٤١٤ ب) .

غير أن العقل ، حتى في حالته الخالصة ، وحتى في الحارس الفيلسوف ، هو نفسه شيء ثنائي ، إذ بوساطته نحصل على المعرفة وبوساطته أيضاً نحجب ، وفيه يوجد عنصر ذهني للفهم والتقدير كما يوجد فيه عنصر الحبة والجاذبية . وكلت الحراسة نفسه يجب ويعرف ، ويجب لأنه يعرف (١) . إن الصفة التي يفرض أفلاطون وجودها أصلاً

---

(١) هذا يفسر نظرية سقراط أن الفضيلة هي المعرفة . والاعتراض على هذا سهل . فمعرفة صواب الشيء لا تعني فعل هذا الشيء ، بل يجب أن توجد الإرادة إلى جانب المعرفة . غير أن المعرفة هنا تعني أكثر من مجرد معرفة أن هذا الشيء صواب وأن ذلك الشيء خطأ ، بل تعني فهم العالم في ضوء مبدأ معين . ثم إن هذا الفهم يقصد به أن يكون متضمناً لنوع =

في الحاكم أو « الحارس الكامل » — وهى عنصر العقل الذى يعتقد أنه يتجلى في حكم الدولة . هذه الصفة هى ناحية المحبة من العقل (٤١٢ د- هـ) فالحاكم يجب أن يكون حكيماً ، ولكن الذى يهم أفلاطون أكثر ما يمكن فى الأجزاء الأولى من (الجمهورية) هو أن يكون الحاكم محباً . فأحسن حكام للدولة هم أولئك الذين يولونها أكبر عناية .. وأولئك الذين يولونها أكبر عناية هم الذين يستقبدون (١) أن رفاهتهم من رفاهتها وشقاءهم من شقائها . فإذا ما تجلّى فى الحكم هذا العنصر من العقل فمن الواضح أن الحكم لا يكون أنانياً ، وبدلاً من الأنانية السياسية التى كان يعجدها ثراسوماخوس تتحقق فكرة أن الحكم فن يمارسه صاحبه لخير رعاياه . والحق أن العقل فى ناحية عمله هذه هو الرابطة الفعلية التى توحد الدولة . وبما أنه مصدر المحبة والجاذبية فإنه يكون عنصر النفس الذى يتجلى فى الدولة بالمحافظة على وحدتها .

إن عامل الشهوة قد يجمع شمل الناس عن طريق العلاقة الاقتصادية ، وعامل الروح قد يضيف إلى ذلك رابطة حرية ، ولكن العقل هو الذى يحافظ على ائتلافهم بتعليمهم الفهم ، وإذا ما توافر لديهم الفهم تعلموا محبة بعضهم بعضاً . والتنظيم التام للدولة هو تنظيم عقلى . إن العقل باقترانه مع الروح يكسب الجندى قدرة على المعرفة وعلى المحبة ، الأمر الذى من شأنه أن يدفعه إلى حماية المواطنين الذين يحرصهم ، ولكن العقل فى حالته الخالصة هو الذى يكسب الحاكم قدرة على الفهم . وبفهمه هذا يجب الدولة التى يحكمها ويسعى إلى خدمتها .

---

= من الجاذبية وأن يترتب عليه وجود لإرادة تناسبه . وعلى ذلك فإن العنصر الفلسفى الذى يفهم لا بد من أن يؤدى به هذا الفهم إلى الانجذاب نحو الشيء الذى يفهمه — سواء أكان هذا الشيء هو الحقيقة أو الجمال أو الفضيلة — وبدلاً من « الإيمان الناشئ من الإرادة » الذى تحدث عنه الكتاب الحديثون يوجد الإيمان الذى يترتب عليه وجود الإرادة .

(١) الاعتقاد هو رأى صائب ولكنه لا يستند إلى أساس علمى — وعلى هذا يمكن القول إن ما يتطلبه أفلاطون أصلاً من الحاكم هو أن يكون ذا رأى صائب ، ولكنه يتطلب منه بعد ذلك معرفة علمية .

ومن الطبيعي أن يترتب على هذا الرأي عن الاتجاه العقلي الذي يتجلى في الحكم، أن يكون الحكم من طبقة معينة متخصصة ، شأنهم في ذلك شأن الجنود . وبما أن هذا العقل الذي يدفع صاحبه إلى المحبة لا يتوافر في كل الناس ، فمن الواجب أن يختار من بين صفوف الجنود أكثرهم اتصافاً بالعقل ، على أن يكون اختيارهم دقيقاً يسير وفق نظام الحكم من الاختبارات الأخلاقية ، وهؤلاء هم الذين يكلفون بحكم الدولة . غير أن هذا التخصص في طبقة من الحكم تهب نفسها للحكم ، وللعلم فقط ، يمكن تبريره أكثر من ذلك إذا نظرنا إلى العقل من ناحيته الذهنية<sup>(١)</sup> . فالحاكم الصحيح ، كما يقرر أفلاطون في النهاية ، يجب أن يكون فيلسوفاً ، والطبيعة الفلسفية وقف على فئة قليلة نادرة من النفوس «لأن الشعب بأسره لا يمكن أن يكون شعباً من الفلاسفة» ولهذا يكون الاختبار النهائي للحاكم الصحيح اختباراً ذهنياً لقدرته الفلسفية . فيجب أن يكون الحاكم ذا معرفة بفكرة العدالة أو روحها وبفكرة الجمال وبفكرة الاعتدال حتى يستطيع أن يشكل على نمطها شخصيات الشعب الذي يحكمه (٢) :

وأخيراً يجب أن يكون مستوعباً للفكرة الكبرى التي لا تعدو كل هذه المفكرات أن تكون تعبيرات لها ، والتي لا يخرج عمل كامل إلا منها — وهي فكرة الخير .

---

(١) ليس المقصود أن القدرة العقلية لها وجود مستقل في ناحية المحبة وفي ناحية التعقيل الفلسفي ، بل إن الأمر على عكس ذلك ، الواحدة لا وجود لها دون الأخرى . فحجة الدولة التي سبق ذكرها تتوقف على وجود تعمق فلسفي معين : والتعمق للوصول إلى الحقيقة النهائية ، وهو من عمل القدرة العقلية يفرض بل ويتضمن الانجذاب نحو الحقيقة . وكل ماقصده هنا أن هذه الناحية من القدرة العقلية تكون أكثر وضوحاً في مجال معين ، وتلك الناحية تكون أكثر وضوحاً في مجال آخر .

(٢) الجمهورية ، ١٥٠١ ج . ينظر أفلاطون هنا إلى الحراس الكاهنين كما لو كانوا يرسمون صورة جديدة على لوحة نظيفة . وي عملهم هذا « ينظرون أولاً إلى العدالة الطبيعية وإلى الجمال وإلى الاعتدال . ثم يتناولون بين هذا كله والنسخة الإنسانية ، فيمحون بعض الملامح هنا ويضيفون ملامح أخرى هناك ، حتى يجعلوا من سلوك الناس بقدر إمكانهم شيئاً يمشى مع الفكرة السماوية » :

يجب أن يعرف الحاكم الغرض من كل عمل والجهد من كل وجود من أى الغاية التى فى ضوئها يصبح هناك معنى للعمل الإنسانى كله والوجود كله ، وذلك حتى يستطيع أن يؤدى العمل المنوط به فى مخطط الأشياء بطريقة تمكن هذا العمل من تحقيق تلك الغاية .

وعلى ذلك يجب أن يتجلى فى الحاكم ذلك العنصر النهائى من العقل الذى يعالج سر الوجود ويصل إلى حل لمعناه ، فإذا ما تجسد هذا العنصر فى الحاكم ، فعندئذ ، وعندئذ فقط يصبح للدولة كيان هو من خلق عقل الإنسان فى شكله المكتمل ، بل هو صورة لهذا الاكتمال العقلى . وذلك لأنه إذا كان عقل الإنسان قادراً على هذا النمو العقلى ، وإذا استطاع الوصول إلى حالة من الكمال تهتدى فيها تصرفاته بضوء هدف أعلى ، فإن الدولة أيضاً لا بد أن يكون فى مقدورها بلوغ هذا النمو والوصول إلى مستوى كمالها عندما تتولى قيادتها بصيرة نقادة لعقل فلسفى ، ولن تصل إلى ذلك المستوى إلا بمثل هذه الهداية . هذه هى النتيجة الحتمية المترتبة على المقدمات التى يقوم على أساسها كتاب ( الجمهورية ) ، وهى أن الدولة من إنتاج عقل الإنسان ، وأن كل ناحية من الدولة هى من إنتاج عنصر من عناصر العقل . ولهذا فإن بناء الدولة من كل من عناصرها الروحية لا يمكن أن يصل فى النهاية إلا إلى فكرة أن الدولة ليست تنظيمًا اقتصاديًا فقط أو تنظيمًا حربيًا حسب ، بل هى إلى جانب ذلك تنظيم عقلى ، وبوصف كونها تنظيمًا عقلياً ، يجب أن تتولى هدايتها أسمى قدرة عقلية يمكن أن تتوافر للإنسان . ولا شك أن « الملك الفيلسوف » ليس مجرد حاشية تضاف إلى الدولة أو تحشى فيها ، بل هو النتيجة المنطقية للخطة كلها التى اتبعت فى بناء الدولة (١) .

---

(١) ليس من الضروري أن نفترض وجود أية مفارقة بين رأى أفلاطون عن الحراس فى النكتتين ٢ ، ٣ وبين ما ذكره عن الملك الفيلسوف فى نهاية الكتاب الخامس وفى =

ومن الطبيعي أن هذه الفكرة الجديدة عن الحاكم يجب أن يكون فيلسوفاً أكثر منه رجلاً محباً للدولة. يترتب عليها أن تتبع طريقة جديدة في اختياره (٥٠٣)

الكتابان ٦ ، ٧ . ولنا في حاجة أيضاً إلى أن نفترض أن « الجمهورية » تنقسم إلى أجزاء منفصلة تختلف من حيث الفكرة ، وتفرق من حيث تاريخ تأليفها . لأن فن أفلاطون ( وهو فن يتجلى في الكتاب الخامس ) هو أن ينصح عن عقله شيئاً فشيئاً ، ويلف رسالته . في مراحل متتالية . ففي الكتاب الرابع ( ٤٣٥ ب ، ج ، د ) يشير إلى أن « الأسلوب الحقيقي هو أسلوب آخر وأكبر » . وفي الكتاب السادس ( ١٥٠٣ ) يتحدث عن مركز الحكم وعن الحاجة إلى تدريسهم على الفلسفة فيقول : « هذا هو الشيء الذي كان يقال ، غير أن الحاجة انصرفت وأخفت وجهها » . ولكن يجب أن نسلم بأن كثيرًا من العلماء قد اعتبروا أن « الجمهورية » تتكون من طبقات منفصلة ، وحددوا فرقاً بين الجزء الذي يتناول الملوك الفلاسفة وتعليمهم وبين بقية المحاور . ومثل ذلك أن الأستاذ Pflaiderer في كتابه (سقراط وأفلاطون) يقسم الجمهورية إلى :

« الجمهورية » ١ ( من ١ إلى ٤٧١ . ٥ ، من ٨ إلى ١٠ ) ثم « الجمهورية » ب ( ٤٧١ . ٥ — ٧ ) . « الجمهورية » ١ — ب ( ١٠ ) . وهي مرحلة الانتقال ويعتبر الأستاذ تشلب أن الكتب الخامس والسادس والسابع تكون جزءاً مستقلاً من الجائز أنه أدخل في « الجمهورية » ، وذلك على أساس أن هذه الكتب تختلف في نغمتها عن الكتب الأخرى ، وعلى أساس أن القارئ يستطيع في سهولة أن يواصل القراءة من الكتاب الرابع إلى الثامن . وقد رأينا أن الأستاذ برنت يقترح أن الكتابين ٦ ، ٧ هما برنامج الدراسات التي تتبع في الأكاديمية التي كان أفلاطون على وشك تأسيسها ، وأنها يمثلان آراء أفلاطون الخاصة ، على عكس بقية « الجمهورية » التي يعتقد أنها سقراطية . غير أنه لا يخص أي تاريخ مختلف لهذين الكتابين أبو يقترح أنهما لم يكونا جزءاً من مخطط أفلاطون الأصلي .

ويجب أن يضاف إلى هذا أن الفرض الذي بنيت عليه ، وهو أن « الجمهورية » وحدة وليست مركبة من أجزاء مختلفة ، لا يخلو من الصعوبات . فهناك على سبيل المثال الصعوبات الناشئة من محاور (تيميوس) التي تشتمل على تلخيص للنقاش الوارد في الكتب الأربعة الأولى وفي جزء من الكتاب الخامس ، ولكنها لا تشير إلى نهاية الكتاب الخامس أو إلى الكتابين ٦ ، ٧ وهناك أيضاً الصعوبة الناشئة من أن هذين الكتابين من النوع الميتافيزيقي بينما الكتابان ٨ ، ٩ ( فيما عدا مناقشة موضوع اللذة في الكتاب ٩ ) لا يشتملان على أية عناصر ميتافيزيقية ولا يشاران إلى الحجج الميتافيزيقية الواردة في الكتابين ٦ ، ٧ . ومع ذلك أشعر بأن نهاية الكتاب ٥ ، والكتابين ٦ ، ٧ هي أجزاء أساسية في مخطط « الجمهورية » . وأفلاطون الذي ناقش الحكمة في الكتب السابقة من حيث جانبها الأدنى وهو الرأي الصائب أو الحجة الفيزيقية ، كان لازماً عليه بالضرورة بل كان يقصد منذ البدء ، أن يناقش القوة الباقلة البحتة والدور الذي يجب أن تلعبه في نظام الدولة .

فبدلاً من استخدام اختبارات أخلاقية لاكتشاف أكثر الناس اهتماماً بالدولة ، يجب علينا الآن أن نلجأ إلى اختبار ذهني يكشف عند تلك القلة من الناس التي نستطيع قيادتها في ضوء أعمق حكمة . وهناك إلى جانب هذا نتيجة أخرى . فإذا كانت الفلسفة هي التي يجب أن تقود الدولة فلا مناص من وجود تدريب جديد وطريقة جديدة للتعليم . لا بد من وجود نظام تعليمي لا للمساعدة فقط وهم المحاربون السعداء ، بل يمتد إلى « الحراس الكاملين » الذين تتكون منهم طبقة الملوك الفلاسفة . ولهذا نجد في ( الجمهورية ) مخططين للتعليم . وكما أن الملك الفيلسوف ليس مجرد حاشية أو إضافة ، بل هو النتيجة المنطقية لمبادئ أفلاطون ، كذلك لا يعتبر المخطط التعليمي الثاني أو المخطط الفلسفي مجرد حاشية أو فكرة متأخرة طرأت ، بل هي الذروة المنطقية لحجة أفلاطون كلها .

#### الطبقات في دولة أفلاطون .

والآن نتابع الحجة مرحلة أخرى . لقد رأينا حتى الآن المراحل الثلاث المنطقية للتنمية في تكوين الدولة ، وهي المرحلة الاقتصادية ثم الحرية ثم العقلية أو الفلسفية ، ويجب أن نلاحظ الآن أن الدولة إذا ما اكتمل بناؤها يصبح فيها ثلاث طبقات تقابل هذه المراحل الثلاث وقد ظهر منها الآن طبقتان ، طبقة الحكام وطبقة المحاربين ، وتتكون كل منهما من رجال ذوي مواهب خاصة درّبوا تدريباً خاصاً يمكنهم من ممارسة هذه المواهب ، ومن أداء الوظيفة الوحيدة التي تتلاءم معهم بحيث لا يؤدون غيرها . « فالحكام يجب أن يترحوا جانباً كل مهمة أخرى ويكرسون أنفسهم تكريساً كاملاً للمحافظة على الحرية في الدولة . فيكون هذا العمل صناعتهم ولا يباشرون عملاً لا يتصل بهذا الهدف » ( ٣٩٥ بـج ) . ويضاف إلى هاتين الطبقتين طبقة ثالثة هي طبقة المنتجين أو الطبقة الاقتصادية ، وهي التي تتألف من رجال ليست لهم مواهب الحاكم أو الجندي ، ولكنهم كالحكام والجندي يقصرون جهودهم على وظيفة واحدة هي بالضرورة تزويد المجتمع بمجالاته المادية . وعلى هذا

تكون الدولة الأفلاطونية في جملتها مجتمعاً يتميز بتقسيم الميعل بين ثلاث طبقاته متخصصة (١) ، هي الحكام (الحراس الكاملون) والجنود (ويُمكن اسمهم أولاً «الحراس» ثم أصبح اسمهم «المساعدين» ، ثم الطبقات المتتجة ( التي يسميها أفلاطون الزراع ) . . .

فهنالك ما يشبه فكرة المصور الوسيط عن « الهيئات الثلاث » وهي الخطباء والمحاربون والعلماء ، وبناء على هذا فإن عناصر العقل الثلاثة التي تكون الدولة يجب أن يميز بينها تمييزاً منطقياً على أساس كونها عوامل في التكوين المنطقي للدولة . ليس هذا فقط ، بل إنها في واقع الأمر متميزة عن بعضها بعضاً في صورة طبقات يتألف منها تنظيمها الخارجي . وهذا يعني أن كل عنصر من العناصر المختلفة ( الشهوة والروح والعقل ) يكون واضحاً بصفة خاصة وأساسية في أفراد معينين أو في جماعات معينة من الأفراد . فهناك مجموعة صغيرة تتميز بالعقل ، ومجموعة أكبر تسطر عليها الروح ومجموعة ثالثة ، وهي أكبرها عدداً ، تسودها الشهوة (٢) .

ولا شك أن هذا رأى آخر يختلف كل الاختلاف عن الرأى الأول الذى يقول إن كل عنصر من عناصر العقل هو عامل من العوامل التي تكون الحياة الكاملة للدولة ، كما أنه رأى أكثر عرضة للشك فالدولة قد تكون من إنتاج العقل بل هي كذلك فعلاً . ولكن يجب ألا يترتب على هذا أنها تنقسم أو يجب أن تنقسم إلى

---

(١) أى أنها الشيء الذى ينقده أرسطو لأنها ليست هيئة مكونة من عناصر مختلفة من حيث النوع ، كل منها يساهم مساهمة مختلفة في سبيل الصالح العام ، ويستفيد من مساهمة العناصر الأخرى .

(٢) ينبو أن أفلاطون هنا يأخذ بنظرية الفيثاغوريين عن الطبقات الثلاث ويريد بها أيضاً سهوهم طبقه عبيد الكسبية وعبيد الجهد وعبيد الفلسفة . . .

طبقات تقابل عناصر العقل المختلفة . وذلك لأن كل هذه العناصر لها وجود في كل عقل بمفرده ، فإذا اقتصر كل إنسان في الدولة على نشاط يقابل عنصراً واحداً فقط ، ألا يكون في هذه الحالة مكرهاً على أن يعيش كموأطن بجزء واحد من عقله ؟ ويقول أفلاطون إن الحاكم مادام لزاماً عليه أن يعيش بالعقل فيجب عليه أن يتخلى عن الشهوة ، ولهذا يخضع لنظام شيوعى يكبت فيه تأثير الشهوة ، أى أن هذا النظام يشل فيه عنصراً أساسياً من عناصر الطبيعة البشرية . وكذلك شأن الزارع ، فهو أيضاً يجب أن يعيش لإشباع مطالب عنصر الشهوة ، ومعيشته هذه ينظمها عقل « الحارس الكامل » .  
أى أنه في هذه الحالة يصاب بضمور في نفسه العاقلة (١) .

وفي تحويل أفلاطون لكل عنصر نفسى إلى طبقة اجتماعية مستقلة ، وفي قصره حق الحكم على واحدة من هذه الطبقات ، يسترشد بتطليله للطبيعة البشرية . ولهذا التحليل خاصيتان ، أولاً أنه يفصل بين عناصر العقل المختلفة ، والآخرى أنه يخصص للقدرة الفكرية سيطرة كبيرة في حياة العقل . وفي فصل أفلاطون لعناصر العقل الواحد منها عن الآخر يستخدم نظرية التناقض . فالتناسق لا يغيب عنهم ما يحدث في عقولهم من صنوف التناقض والصراع . وبما أن الشيء الواحد لا يمكن أن يتأثر في الوقت الواحد بطريقتين عكسيتين ( ٤٣٦ ب ) فإن هذا يعنى أن العقل ليس متجانساً ، بل إنه موطن لعناصر مختلفة وقد تناقض بعضها بعضاً ، وكثيراً ما تكون كذلك . ومثال ذلك أن الشهوة عنصر مختلف عن القدرة الفكرية وأن هناك صراعاً بين الاثنين يشبه الصراع بين الأحزاب في الدولة ( ٤٤٠ ب ) . غير أن العقل ، رغم عدم تجانسه ، فلا بد من أن يصبح وحدة ، وهذا ما تؤديه القدرة الفكرية .

و  
مستطاع

١ (١٩٨) يمكن توجيه النقد نفسه إلى فكرة أرسلطو عن الطبقات الاقتصادية . وهى الفكرة التى تقرر أن هذه الطبقات لا تسهم في الحياة الأخلاقية للدولة ( أى أحيائها العقلية ) .



إذ يجب أن يتحكم الوازع العقلي بموازنة الوازع العاطفي أو الروحي في الشهوة الجامحة « إلى تحت أكبر حيز من النفس والتي جيلت بطيبتها على ألا ترتوى ولا تشبع » .

والقدرة الفكرية هي « الجزء الصغير الذي يحكم » ، إذ المفروض فيها أن تكون على معرفه بمصلحة أى من الأجزاء الثلاثة ، وبمصلحة الأجزاء الثلاثة ككل » (٤٤١ هـ - ٤٤٢ ج) أى أنها تحقق وحدة العقل ، بمعنى أنها توجد نظاماً من العلاقات الصحيحة بمقتضاه لا يسمح للعناصر المختلفة أن تتداخل في بعضها بعضاً أو يؤدي أحدها عمل الآخرين . وهنا نجد أنفسنا على اتصال وثيق بالمبادئ الفيشاغورية . ويدعو أن أفلاطون إنما يشير إشارة واضحة إلى النظرية الفيشاغورية عندما يتحدث عن مزج عناصر العقل الثلاثة في انسجام كامل « يمكن مقارنته بالثغرات العليا والدنيا والوسطى من السلم للموسيقى » (١) (٤٤٣ ر) .

وفي نقدنا لأفلاطون يمكن القول إن وجود متناقضات أو أنواع من الصراع في العقل الإنساني قد يحدث اضطراباً في الوحدة الحقيقية للشخصية الإنسانية الواحدة ، ولكنه لا يمجزها . (٢) لأن هذه الوحدة هي أكثر من نظام لملاقات سليمة بين عناصر مختلفة ، وأكثر من تنسيق مقدس لهذه العناصر يقضى بسيادة أحدها وخضوع الأخرى له . والعقل البشرى ليس موطناً لعناصر متنازعة لا يمكن التوفيق

(١) هذا التشبيه بالموسيقى ، والإشارة إلى مزج العناصر في انسجام يوحيان بتأثير فيثاغورس . انظر « الفلسفة اليونانية » تأليف برت ، ص ١٧٦ - ١٧٨ .

(٢) يقال أحياناً إن اليونانيين لم يتوفر لديهم فهم شخصية الفرد . ويتحدث أحد الكتاب عن أفلاطون قائلاً : « إنه مثل كل اليونانيين لا يفهم شيئاً عن المعنى الخالد للشخصية الفردية » . والواقع أن أفلاطون ، شأنه شأن كل اليونانيين ، يقيم دولته على شخصية الفرد . ومع أنه قد يقال عنه إنه قلل من قيمة الوحدة الضرورية لهذه الشخصية ، إلا أنه مع ذلك يعترف بوجودها ( قارن مثلاً الجمهورية ، ٥٨٩ ب ) .

ينتهي إلا بالتضار أحد المتنافسين وتسلمه مقلد السيادة . فهو منذ البدء وحدة تتخللها كلها القدرة الفكرية . ومع ذلك إذا أخذنا بتحايل أفلاطون للعقل الإنسانى وطبقناه على الدولة فلنأنا فصل إلى النتائج التى وصل إليها . فالنفس ذات الأجزاء الثلاثة يقابلها نوع من الحكومة ذو ثلاث طبقات : وسيادة القدرة الفكرية يقابلها النظام شيوعى وحكم الملوك الفلاسفة . ويصيح الحكم أوتوقراطية فلسفية تخضع لها الطبقات الاقتصادية والحرية فى الدولة كما تخضع الشهوة والروح إلى الجزء المنفكر من العقل .

أما وحدة مثل هذه الدولة فإنها لن تكون وحدة تفرضها القوة ، كما أن انفصال طبقاتها لن يكون انفصالا يخاق بطريقة مصطنعة ويحتفظ به بالطريقة نفسها . فوحدة الدولة وانفصال طبقاتها فى رأى أفلاطون إنما يقومان على أساس حق طبيعى كامن فيها لأن كليهما يرتكزان على التكوين الطبيعى الكامن فى الطبيعة الإنسانية . ومعرفة المواطنين جميعاً بواجباتهم وحدودهم ، والرغبة المشتركة التى تتطوى عليها إرادة الكل فى التسام بهذه الواجبات وتلك الحدود ، هذان الأمران يكفلان فى رأى أفلاطون بقاء نظام الطبقات الثلاث وحكم الملوك الفلاسفة . كل طبقة تعرف ماذا تستطيع عمله ، وتعرف أيضاً أنه من الظلم أن يحاول عمل أشياء أخرى أو يتدخل فيما تعمله غيرها ويضاف إلى هذا أن كل طبقة ، بفضل ما لديها من ضبط النفس ، تترجم ما لديها من معرفة إلى اتجاه لإرادتها ، وتعزز بهذه الإرادة نظام الطبقات وأسلوب الحكم فضلاً عن تقبلها ذلك قبولاً حسناً .

كل هذا صحيح . ومع ذلك فإنه صحيح أيضاً أن مذهب النفس ذات الأجزاء الثلاثة ونظرية الوظيفة الخاصة لكل جزء من شأنهما أن يخلقاً حكومة يمكن اتهامها بالانحصالية المتطرفة ، كما يمكن أن ترمى بما يسميه أرسطو « التوحيد المتطرف » . وأساس الاتهام الأول أن الدولة ترتكز على نظام طبقى يبدو فيه بعض ملامح نظام الطوائف ، وخاصة أنه يفترض وجود خاجز كبير بين الطبقة الحاكمة والطبقة المتبعة .

أما الاتهام الثاني فأساسه من ناحية أن هذه الحكومة تأخذ بنظام شيوعي يسوى بين الحكم ويسوى بين هؤلاء وبقية المجتمع ، وذلك بالقضاء على رغباتهم وبحرمانهم من الملكية التي تعتبر شيئاً أساسياً لا كمال الشخصية الإنسانية . . وأساسه من ناحية أخرى أن هذه الحكومة تعتمد على نظام من الحكم يوجد الدولة بإخضاعها إلى سيادة فردية بدلا من توحيدها بخلق إرادة عامة واحدة . والخطأ هنا ليس في فكرة أفلاطون عن العلاقة بين الدولة والعقل الإنساني ، بل في أنه طبق على الدولة فكرته الانفصالية عن العقل وفكرته الأوتوقراطية عن القدرة الفكرية .

أما إذا بدأنا بفكرة الوحدة الأساسية للشخصية الإنسانية ، ونقلنا هذه الفكرة إلى الدولة ، فإننا نصل إلى الرأي القائل بأن الدولة وحدة تتخلل كل أجزائها القدرة الفكرية ، وهي وحدة بفضل هذه القدرة الفكرية التي تبعث الحياة والقوة في كل عضو من أعضائها ، والتي لا تتجلى في عقول فئة قليلة مختارة بل في إرادة المجتمع بأسره . وكذلك تفهم الدولة على أنها شخصية واحدة ، ونسب السيادة على طريقة روسو إلى الإرادة العامة للشخصية كلها . والمجتمع القائم على فكرة من هذا الطابع لا يخلو من الطبقات ، غير أن كل طبقة ستكون عاملا في تقرير الإرادة العامة ، وكذلك يكون في هذا المجتمع وحدة ، ولكنها وحدة تتفق مع الوجود الفردي الكامل لكل عضو في الدولة (١) .

ولكن يجب ألا نترك الانفصالية التي نقدناها دون ملاحظة أن لها جانبا آخر . فمع أن أفلاطون لا يسلم بأن كل طبقة تمتلك كل ملكات العقل ، وبأن كل طبقة يجب

---

(١) قد يقال في هذا الصدد إذا استعملت ألفاظ أستاذي قديماً إدوارد كيرد إن أفلاطون ليس عضواً Organic بقدر كاف . فكل الفضائل فيما عدا فضيلة الحكمة هي في رأيه أساليب للخضوع . وكل أجزاء الدولة فيما عدا الملوك الفلاسفة هي وسائل لبوغ غاية .

تحقق التنمية الكاملة للسكان الكاملة : فإنه على أية حال يسلم بأن بعض الأفراد من الطبقة الواحدة يمكن أن يكونوا حائزين للمساكن خاصة بطبقة أخرى ، وفي مثل هذه الحالة يرى أفلاطون أن أمثال هؤلاء يجب أن يرتفعوا فوراً إلى الطبقة التي تؤهلهم ملكاتهم إلى الالتحاق إليها . وهو يعبر عن هذا البدء في صورة أسطورة فيقول إن كل أعضاء الدولة إخوة ، ولكن الله عندما شكلهم اتخذ من الذهب مادة صنع منها الحكام ، ومن الفضة مادة صنع منها الجنود ، وجعل الزراع والصناع من حديد ونحاس . ولكنه لم يشأ أن تبقى ذرية الأعضاء الأصليين لكل طبقة متمية إلى الطبقة نفسها خلال كل الأجيال . فأصدر أمره إلى الحراس أنهم يجب ألا يحرسوا على شيء أكثر من حرصهم على البدء الذي يقضى بأن ينتمى كل إنسان إلى الطبقة التي تكون مادتها من مادته . وقد يحدث أن رجلاً من فضة يولد لآباء من ذهب ، أو أن آباء من فضة يلدون ابناً من ذهب ، فإذا ما حدث هذا وجب على الحكام أن يعملوا وفق البدء الذي أمرهم الله بالحرص على تنفيذه ، فينزلون الرجل الفضي إلى مصاف الجنود ، ويرفعون الرجل الذهبي إلى مركز الحكام . وبوساطة هذا التغيير في الأوضاع يوضع كل إنسان في مستواه ، فإذا وجد في داخله نور العقل أتيح له المجال لممارسته . وفي اعتقاد أفلاطون أن تقسيم الطبقات الذي يقترحه لا يكبت الأنمو الإنساني ، بل إنه على عكس ذلك يهيئ الفرصة لاستغلال كل قدرة إلى الحد الأقصى ، وبغير هذا التقسيم لا تتاح مثل هذه الفرصة .

وإذا ما أحيط تقسيم الطبقات بسياج من نظام تغيير الأوضاع عند اللزوم ، أصبح كفيلاً بتحقيق هدفه ، وهو إدخال نظام التخصص الذي من شأنه أن يتيح الإفادة ، وهي شيء لا تبلغه إلا الكفاية المتخصصة . وإذا ما كرس الحكام والجنود أنفسهم للعمل الذي يناط بهم اختفت ظاهرة العجز من نطاق السياسة . وباختفاء قدرة الحكم الزائفة تختفي من الدول المعاصرة تلك الميوب التي يلعبها أفلاطون فيها والتي لا ينظر إليها على أنها أقل الميوب شأنًا ، ثم إن فصل طبقة عن طبقة ، وخاصة طبقة المنتجين

عن طبقة الحنكام ( رغم تعرضه لانتقاد أرسطو من أنه يشطر الدولة شطرين، ليحكم  
منهما ميوله ونظمه المختلفة ) ، فإنه رغم ذلك يعمل على إزالة الأناية السياسية ،  
ففي هذا الجانب يقف المجتمع الاقتصادى ، وفي الجانب الآخر تقدم الدولة — دولة  
تتفصل عن المجتمع الاقتصادى اتصالاً محكماً بنظام شيوعى ، فلا تتدخل في شئونه  
ولا تتأثر به ، وهذا التفريق بين المجتمع والدولة الذى كان يميل اليونان إلى تجاهله ،  
إنما يتجلى هنا في صورة كاملة .

### العدالة الأفلاطونية

غير أن الأكثر من هذا كله أن هذا الفصل بين الطبقات وهذا التخصيص  
الوظيفى يمكن فيهما الدليل الذى يبين طبيعة العدالة ، وهو النىء الذى يرى أفلاطون إلى  
استخلاصه من الحجة كلها . ويتبع أفلاطون طريقة البواقي Method of residues  
لكى يكشف بها العدالة كما توجد في الدولة . فوضع ما يرى أنه تصنيف كامل لفضائل  
الدولة — العدالة والحكمة والشجاعة والاعتدال أو ضبط النفس ( وهى الفضائل  
الرئيسية الأربع لدى اليونانيين ) . ثم خصص أولاً لكل من الفضائل الثلاث  
الأخيرة مكانها الملائم ، وأعطى المكان الباقى للفضيلة الأخيرة وهى العدالة . وتمشياً  
مع المبدأ الذى سنه من قبل تعتبر فضائل الدولة فضائل أعضائها . عند ما يعملون على  
اعتبار أنهم أعضاء . . . وعلى ذلك يجب أن تكون الحكمة فضيلة الطبقة الحاكمة التى  
توجه الدولة بقدرتها الفكرية ، والشجاعة لا بد أن تكون فضيلة الجنود .  
أما ضبط النفس فيبدو أنه لا بد أن يكون فضيلة الطبقة المتتجة . غير أن ضبط النفس  
هو أكثر من أن يكون فضيلة تختص بها أية طبقة واحدة . فهو فضيلة يمكن الوصول  
إليها إذا قبل عنصر الشهوة من جانبه السير وفق قاعدة ونظام مناسبين ، وإذا وضعت  
القدرة الفكرية من جانبها هذا النظام وهذه القاعدة . . . وعلى ذلك فإن ضبط النفس  
بالنسبة للدولة يعنى من جانبه السلبي اعتراف الطبقات المتتجة والمحاربة بالحاجة للخضوع  
إلى القواعد ، ويعنى من ناحيته الإيجابية اعتراف الحكومة بالحاجة إلى وضع هذه

القواعد. وبناء على هذا يكون ضبط النفس بوجه عام نوعاً من الانسجام بين العناصر المختلفة للدولة . ينتج من وجود عقيدة واحدة لدى الجميع .

ما هي العدالة إذن ، وأين مكانها ؟ العدالة هي ببساطة ذلك التخصص الذي تحدثنا عنه من قبل : هي الإرادة التي تحتم أداء الواجبات التي يفرضها مركز الإنسان ، وعدم التدخل في واجبات مركز آخر . وعلى ذلك يكون مكانها في عقل كل مواطن يقوم بواجبه في مركزه المعين . وهي للبداً الأولى الذي يوضع أساساً للدولة ، وهو « إن الفرد الواحد ينبغي أن يمارس عملاً واحداً فقط ، وهو العمل الذي يتلاءم مع طبيعته أكثر ملاءمة » ( ١٤٤٣ ) . فالحاكم مثلاً يجب أن يكون حكيماً ، فإذا أظهر حكمة في عمله ، وتمسك بها على أساس أنها عمله الحقيقي ، كان بذلك محاولاً ، أو بعبارة أدق كانت الدولة عادلة ( لأننا تكلم الآن عن فضيلة الدولة ) وذلك لأن العضو المتمنى إليها قد قام بواجبه (١) في منصبه المعين . وبهذا المعنى تصبح العدالة شرطاً لكل فضيلة أخرى من فضائل الدولة ، لأنه ما لم يركز المواطن جهده في مجال واجبه الخاص فإنه لا يستطيع إظهار الفضيلة التي يتطلبها ذلك المجال .

والعدالة الاجتماعية إذن يمكن تعريفها بأنها مبدأ مجتمع يتألف من طوائف مختلفة من الناس ( التجنيد والمحاربون والحكام ) اجتمعوا مع بعضهم بعضاً بدافع حاجة كل منهم إلى الآخرين ، وبإثلاثتهم في مجتمع واحد وتركيز جهودهم في وظائفهم المتفرقة يكونون كلا يعتبر كاملاً لأنه صورة للعقل الإنساني ومن صنعه . أما مبدأ هذا المجتمع فإنه يتضمن أن تؤدي كل من هذه الطوائف أداء كاملاً تلك الوظيفة الخاصة التي

---

(١) إن الحاكم الأمثل هو الذي يظهر الحكمة وضبط النفس ( لأن هذه الفضيلة الأخيرة يشترك فيها مع رعيته ) . وبها فإن الفضيلتين يستطيع أن يظهر العدالة . ولا بد أيضاً أنه أبدى شجاعة ( بتمسكه بعقيدته أن خير الدولة هو خيره ) حتى أصبح حاكماً . وعلى هذا فإن الحاكم الصالح الذي تتمثل فيه الفضائل الأربع هو نفسه الرجل الذي يتمتع بصلاحية مطابقة كما يقول أرسطو .

هياتها لها بالطبيعة قدراتها كما هيأها لها الوضع الذى أكتسبتها إياه هذه القدرات فى المجتمع . وعدالة الدولة هى شعور المواطن بواجب منصبه شعوراً يتجلى فى عمله العام .

لقد كانت إنجلترا دولة عادلة فى موقعة الطرف الأغر ( ترافلجار ) لأن المحاربين من رجالها الذين أطاعوا إشارة قائدهم أدوا فى الموقعة مهمتهم العينة وأظهروا امتيازهم الخاص .

هذه الفكرة عن العدالة هى الإجابة الأخيرة الحاسمة على مذهب الفردية الذى حاربه أفلاطون ، سواء فى تطبيقه على واقع الحياة أو فى شكله النظرى ، والفكرة تسلم بأن الفرد ليس بالذات المنعزلة ، بل هو جزء من نظام ، وليس المقصود من وجوده أن يجرى وراء لذائذ الذات التى تعيش فى عزلة ، بل المقصود منه أن يشغل مكاناً معيناً فى هذا النظام . والفرد ليس كلا ولا يمكن أن يعامل على هذا الاعتبار . أما الدولة فإنها كل ولا بد أن تفرض على الفرد أنها كذلك بمعاملته على أنه عنصر وجزء منها . ورغم صواب فكرة أن الفرد جزء من نظام إلا أن أفلاطون قد ذهب بها إلى مدى التطرف .: وعندما تتناول موضوع الشيوعية سنرى أن هذه الفكرة قد دفست أفلاطون إلى أن ينكر على الفرد حقوقاً هى الشروط الأصلية التى تجعل منه شخصاً أخلاقياً ، وبهذا يستطيع اكتساب أية فضيلة . غير أن فكرة العدالة الاجتماعية التى تتضمن أن يشغل كل إنسان محاله المعين خضوعاً للواجب الاجتماعى الملقى للناس إلزاماً مطلقاً كما يقرر أفلاطون ويقرر جوته من بعده ، هذه الفكرة مهما كان من عيوب فى صفاتها ، فهى الفكرة الأساسية فى ( الجمهورية ) ، وهى القاعدة الأساسية لفكرة الواجب العام الذى على المرء أن يؤديه فى مركز معين ، وفكرة الكفاية العامة التى يمكنه الوصول إليها بتدريب خاص ، هو التدريب الذى كتب أفلاطون ( جمهوريته ) لتأيده .

وَقَبْلَ أَنْ نَحَاوِلَ قَدْ فِكْرَةَ أَفْلَاطُونِ عَنِ الْعَدَالَةِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ ، لَا يَدُ أَنْ نُنَاقِشَ تَفْرِيغَهُ لِمَعْدَالَةِ الْفَرْدِ ، فَإِذَا كَانَتْ عَدَالَةُ الدَّوْلَةِ هِيَ أَنْ تَقُومَ كُلُّ طَبَقَةٍ بِأَدَاءِ وَتَلْفِيقَتِهَا عَلَى الْوَجْهِ الْأَكْمَلِ ، فَإِنَّ عَدَالَةَ الْفَرْدِ عَلَى حَدِّ قَوْلِهِ هِيَ بِالمِثْلِ أَداءُ كُلِّ جُزْءٍ مِنَ الْعَقْلِ لَوَظِيفَتِهِ أَداءً حَقّاً (عَدَالَةُ الْفَرْدِ هِيَ الْعَرَضُ مِنَ الْحُجَّةِ كَالْهِيَ وَالسَّبَبُ الَّذِي دَفَعَ أَفْلَاطُونُ إِلَى بِنَاءِ الدَّوْلَةِ وَدِرَاسَتِهَا) وَأَجْزَاءُ الْعَقْلِ الْفَرْدِيِّ تَمَثِّلُ الْمَبَادِيءَ نَفْسَهَا الَّتِي تَعْمَلُهَا طَبَقَاتُ الدَّوْلَةِ ، بَلْ إِنْ هَذِهِ الْأَجْزَاءُ الْمُخْتَلِفَةُ ، بِسِطَرَتِهَا عَلَى مُخْتَلَفِ الْأَفْرَادِ بِطَرِيقٍ مُخْتَلِفَةٍ ، هِيَ الَّتِي تَوْجِدُ اخْتِلَافَ الطَّبَقَاتِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ . وَيَسْتَتَبِعُ هَذَا أَنَّهُ كَمَا أَنَّ الدَّوْلَةَ ، وَهِيَ شَبِيهَةٌ بِعَقْلِ الْإِنْسَانِ وَمِنْ صِنْفِهِ ، يَوْجِدُ بِهَا ثَلَاثَةَ عُنَاوِينَ ، كَذَلِكَ يَوْجِدُ فِي عَقْلِ كُلِّ إِنْسَانٍ ثَلَاثَةَ عُنَاوِينَ مُوَازِيَةٍ لَهَا وَهِيَ مُصَدَّرٌ وَجُودُهَا . وَهِيَ عُنَاوِينَ الْقُدْرَةِ الْفِكْرِيَّةِ وَالرُّوحِ وَالشَّهْوَةِ (١) . وَكَأَنَّ أَنَّ عَدَالَةَ الدَّوْلَةِ تَعْنِي احْتِفَاطَ كُلِّ مِنْ عُنَاوِينِهَا الثَّلَاثَةِ بِمَكَانِهِ ، فَإِنَّ عَدَالَةَ الْفَرْدِ تَعْنِي التَّزَامَ الْقُدْرَةِ الْفِكْرِيَّةِ ، وَالرُّوحِ وَالشَّهْوَةِ حُدُودُهَا الصَّحِيحَةَ . وَلَكِنْ بِمَا أَنَّ عَدَالَةَ الدَّوْلَةِ هِيَ عَدَالَةُ الْأَفْرَادِ الْمُكَوِّنِينَ لَهَا فَإِنَّ هَذَا يَعْنِي أَنَّ لِكُلِّ فَرْدٍ نَاحِيَتَيْنِ يَظْهَرُ الْمَعْدَالَةُ فِي كُلِّ مِنْهُمَا . فَهُوَ مِنْ نَاحِيَةِ عَضْوٍ فِي مَجْتَمَعٍ ، وَفِي هَذَا الْمَحَالِ يَظْهَرُ الْمَعْدَالَةُ بِتَمَسُّكِهَا بِأَهْدَابِ الْفَضِيلَةِ الْوَاحِدَةِ الَّتِي تَلَامُّ لِلْكَانِ الَّذِي خُصَّصَ لَهُ ذَلِكَ الْعُنْصَرُ الْعَالِبُ فِي طَبَقَتِهِ . وَلَكِنَّهُ مِنْ نَاحِيَةِ أُخْرَى يَشْكَلُ عَقْلاً فَرْدِيّاً ، وَفِي هَذَا النِّطاقِ يَظْهَرُ الْمَعْدَالَةُ إِذَا أَبْقَى كُلُّ عُنْصَرٍ مِنْ عُنَاوِينِ عَقْلِهِ فِي مَكَانِهِ الصَّحِيحِ ، وَبِهَذَا يَظْهَرُ الْفَضَائِلُ الْآخَرَى وَهِيَ الْحِكْمَةُ وَالشَّجَاعَةُ وَضَبْطُ النَّفْسِ . وَيَتَرْتَبُ عَلَى هَذَا كُلِّهِ أَنَّ الْإِنْسَانَ إِذَا عَاشَ الْكَوَاظِنُ بِجُزْءٍ وَاحِدٍ مِنْ عَقْلِهِ ، فَإِنَّهُ كَفَرْدٍ يَعْشَى بِكُلِّ عَقْلِهِ ، وَيَجِدُ فِي الْمَعْدَالَةِ ذُرْوَةً

---

(١) تَكَلَّمْنَا فِي الْمَتْنِ أَوَّلًا عَنْ الْعُنَاوِينَ الثَّلَاثَةِ فِي الْفَرْدِ ثُمَّ بَيَّنَّا كَيْفَ تَتِمَثَّلُ فِي عُنَاوِينَ الدَّوْلَةِ الثَّلَاثَةِ . غَيْرَ أَنَّ أَفْلَاطُونًا يَبْدَأُ عَلَى أَسَاسٍ أَنَّ سِيكُولُوجِيَةَ الْفَرْدِ شَيْءٌ مَفْهُومٌ وَيَبْنِي الدَّوْلَةَ بِنَاءً عَلَى ذَلِكَ ، ثُمَّ يَسْتَمِدُّ مِنَ الدَّوْلَةِ مَا يَوْضَحُ بِهِ سِيكُولُوجِيَةَ الْفَرْدِ ، وَرَغْمَ قَوْلِهِ لِأَنَّهُ يَأْخُذُ مِنَ الصُّورَةِ الْمَجْسَمَةِ لِلدَّوْرِ مَا يَطْبِقُهُ عَلَى الصُّورَةِ الْمُصَغَّرَةِ لِلْفَرْدِ ، لِأَنَّ هَذِهِ الصُّورَةَ مُوجُودَةٌ مِنْذُ الْبَدَأِ .



الفضائل ، وهى التى تربط كل الفضائل إلى بعضها بعضاً فى تطبيق وانسجام  
منظمين (١) .

والفكرة الأفلاطونية عن العدالة ، كما تتمثل فى الدولة قد تعرض للنقد . قاعدة  
أداء الوظيفة لا تمنع جوهر الشيء الذى يفهمه الناس من العدالة بوجه عام . ومن  
الممكن القول إنها قاعدة سلبية الطابع أكثر مما ينبغي ، فمع أنها تحتم على الناس التزام  
مجالهم فإنها لا تتضمن مبدأ يعالج التصادم بين الإرادات والصراع بين نطاق وآخر  
من الحق ، وهو الذى نشده فى فكرة العدالة . ومع ذلك يجب أن نذكر أن ضبط  
النفس وهو أيضاً فضيلة عامة للمجتمع بأسره يعتبر معيناً للعدالة . والعدالة بمعنى  
الإخلاص فى أداء الوظيفة إذا لم تتبعها نتيجةها وهى الانسجام والتناسق بين الوظائف  
المختلفة يترتب على هذا تصور فيها ، فإن ضبط النفس كما وضع تعريفه أفلاطون يستطيع أن  
يوجد هذا الانسجام والتناسق . وذلك لأن ضبط النفس فى طبيعته الانسجام والتوافق  
وهو يمتد إلى كل المجتمع من أدناه إلى أعلاه (٢) ويخلق انسجاماً بين الطبقة الأقوى  
والطبقة الأضعف وما بينهما . غير أن ضبط النفس هو مبدأ أخلاقى لا قانونى ، ولهذا  
يمكن أن يظل الاعتراض قائماً فيقال إن العدالة التى يتحدث عنها أفلاطون ليست فى  
الحقيقة عدالة على الإطلاق ، بل هى روح كامنة فى النفس لا تتجلى فى صورة حق  
ملوس ، ولا فى صورة أى قانون . ولا شك أن القانونون شيء والأخلاقى شيء آخر ،  
فالقانونون يتناول القواعد الخارجية التى توجه خطوات الناس فى المجتمع المنظم ،

---

(١) يجب أن نذكر أن « عدالة الدولة » و « عدالة الفرد » تظهران فى الأفراد .  
والفرق بينهما أن الفرد يظهر انعدالة الأولى بوصف كونه جزءاً فى الدولة ، ويظهر العدالة  
الثانية فى داخل عقله .

(٢) التشبيه الموسيقى ( ٤٤٣ د ) يوحى كما لاحظنا من قبل بأن هناك تأثيراً  
فيثاغورياً .

أما الأخلاق فإنها تتناول الأفكار الكائنة وراء القواعد والمثل العليا السائدة وراء النظام . وقد يقال إن أفلاطون قد طمّث هذا الفرق وسط معالم الحدود القاعة بين الواجب الأخلاقي والالتزام القانوني (١).

والواقع أن مثل هذا الاعتراض خارج عن الموضوع ، فالعدالة الأفلاطونية كما رأينا (٢) ليست مسألة قانونية ، ولا تتناول أى مخطط خارجي للعقود والواجبات القانونية ، أى أنها لا تدخل فى نطاقه القانونية ، بل تنتمى إلى مجال الأخلاق الاجتماعية (٣) فهى على ذلك ليست بمسألة قانون ولا بمسألة أخلاق فردية كما أنها ليست خلطاً بين الاثنين . إنها فكرة عن الفضيلة الاجتماعية ، وتعتبر أساساً للعلاقات الاجتماعية لا يقل أهمية فى هذا الشأن عن القانون إن لم يزد عنه . وهى تبحث الوسائل التى تمكن مجتمعاً بأسره من بلوغ الصلاحية وما يترتب على ذلك من سعادة . ولا تقتصر العدالة الأفلاطونية على صلاحية الأفراد أو سعادتهم ، بل تقور أن روح الفضيلة الاجتماعية وهى أداء الواجبات التى يتطلبها مركز الإنسان . وهذا الذى تقرره العدالة الأفلاطونية

---

(١) فارن مؤلف جومبرتز ( المفكرون اليونان ) ص ٧٥ .

(٢) وفى نفس الوقت فإن تعريف أفلاطون للعدالة (٤٣٣ هـ) بأنها « حصول الإنسان على ما يخصه وقيامه بالعمل الذى يخصه » يبدو أنه يتضمن استعماله للتعبير « حصوله على ما يخصه » تلك الفكرة القانونية من العدالة التى يناقشها أرسطو تحت عنوان « العدالة الخاصة »

(٣) ( الأخلاق الاجتماعية ) « ليست الأخلاق الشخصية السائدة فى أعماق ضمائرنا ، ولا القانونية التى يضيفها القانون على الأعمال ، بل هى شىء يمزج بين الاثنين ويسمو عنهما . هى روح الحياة وأساليبها يمر عنهما رأى الجماعة وينفذها الضمير الاجتماعى لشعب حر . وهذه الأخلاق الاجتماعية هى التى تهيم على علاقاتنا بعضنا بعضاً . وبما أن هذه العلاقات تنشأ نتيجة للمراكز التى نشغلها فى المجتمع ، أو بعبارة أدق ، بما أن جماع هذه العلاقات هو الذى يشكل مراكزنا فى المجتمع ، فلنا أن نقول إن ( الأخلاق الاجتماعية ) تهيم على مراكزنا هذه »

انظر كتاب « الفكر السياسى من هيرت سبتر إلى العصر الحاضر » للمؤلف نفسه ص ٦١ - ٦٢ .

ما زال مذهبا في مقدور المفكرين الحديثين أن يستخدموه (١). ووراء هذا المذهب ، ووراء فبكرة الفضيلة الاجتماعية كلها ، توجد فبكرة تتضمن أن المجتمع هو كل أو كائن أخلاقي يعيش عيشة أخلاقية يعتبر كل فرد جزءا منها وله وظيفة معينة يقوم بها داخل نطاقها . والنظرية السياسية لأفلاطون هي نظرية تتناول هذا الكائن الأخلاقي ، كما أن نظريته في العدالة هي نظريته في السريعة الأخلاقية التي يعيش بتقتضاها . ولهذا لا يبدأ أفلاطون بفكرة مجتمع قانوني قائم على حقوق قانونية ، ولا يرى في العدالة نظاما للمحافظة على هذه الحقوق والربط بينها ، بل يبدأ بفكرة مجتمع أخلاقي قائم على واجب أخلاقي هو أداء الإنسان لوظيفة معينة ، ويرى أن العدالة هي تلك الروح التي تبعث في الناس قوة على أداء هذا الواجب .

وفي تصور أفلاطون للعدالة بهذا المعنى لم يتعد كثيرا عن الأفكار السائدة في اليونان إذ ذلك ، نولملاحظ أن اليونانيين لم يكن لديهم كلمة تقابل كلمة Jus (١) اللاتينية . وهي كلمة لا يقتصر معناها على معنى كلمة « الحق » فقط ، بل تفتى إلى جانب ذلك ، بل وأكثر من ذلك ، ما يفهم من كلمة « العلاج » ، أى أنها تدل على شىء واقعى مفروض « معترف به ويمكن أن تتقدم سلطنة إنسانية » . بهذا الشىء هو جماع القواعد الواقعية التي تقيها دور القضاء ، سواء أكانت وليدة العادة أم الأحكام القضائية أم القانون . وبينما ترى الرومان يفكرون ويتحدثون عن « الحق Jus » وعن القانون كجزء من هذا الحق ، كان تفكير اليونانيين وحديثهم منصرفا إلى الحق المجرد المطلق الذي وضعوا إلى جانبه المرف القديم الذي تواضع عليه المجتمع

---

(١) ورد هذا المعنى ضمنا في مؤلف هيجل ( فلسفة العقل ) ، واستخدمه برادلي في كتابه ( دراسات أخلاقية ) . انظر الفصل الذي عنوانه « منصف وواجبانه » . كذلك استخدمه بوسانك في كتابه ( النظرية الفلسفية للدولة ) ص ٢٠٠ وما يليها .

(١) انظر كتاب فيلا موفتر ص ٩٠ . Staat und Gesellschaft .

سواء أكان مكتوباً أم غير مكتوب . هذا العرف كان في نظرهم التعبير الوحيد عن القانون الواقعي للموس . وفي مجال التفكير اليوناني القديم كان من الطبيعي أن يبرز سؤال عن ماهية العدل أو الحق وما يقابلهما من صفى العدالة أو النزاهة ، وعن العلاقة بين العدالة والعرف التقليدى القديم . وكان من الطبيعي أن يصبح هذا التفكير أكثر من تفكير قانونى كما حدث لأفلاطون ، فترتقى فكرة العدل إلى فكرة الخير المثالى للمجتمع الإنسانى وتستمد فكرة العدالة إلى الصلاحية المثالية لهذا المجتمع . هذه النتيجة التى وصل إليها اليونانيون ترجع إلى أن عبقرية قانونية خالصة تعنى بالحق القانونى الذى يسانده العلاج القانونى وتنفذه إجراءات قانونية . لم تكن العبقرية اليونانية شيئاً من هذا القبيل ، بل كانت على النقيض من ذلك متافيزيقية الطابع . عندما سعى أفلاطون ، وهو أعظم من تجلت فيه عبقرية شعبه ، إلى إيجاد المبدأ الأول أو « الفكرة » الأولى للعدل ، كان فى عمله هذا يونانياً أصيلاً حتى عندما حاول إحداث ثورة فى المجتمع على هدى هذه الفكرة التى كان مؤمناً بصحتها كل الإيمان .

ولم ينصرف أفلاطون عن أساليب شعبه إلا فى حماسة التطرف لهذا المبدأ الأول للمجتمع بحيث أصبح الحقد المجرد هادماً لأى قانون واقعى ، وأصبحت العدالة المثالية المستقرة فى المجرد للملك الفيلسوف ، كغاية بإلغاء كل قانون وكل تشريع . ومع ذلك فإن الطريق كان مجهداً لهذا الوضع لأن التفرقة بين الحق المجرد والعرف القانونى كانت قد تمت فعلاً (١) .

---

(١) يقرر أفلاطون فى سيات ( الجمهورية ) كلها أن العدالة المثالية تتناقض مع العرف السائد فى الدول اليونانية ، وهو فى هذا يشبه السفسطائيين المتطرفين . ولكن بينما يرى السفسطائيون أن العدالة المثالية والحق « الطبيعى » للأقوى هما شيئ واحد ، كان من رأى أفلاطون أن العدالة تعنى سيادة المعرفة الفاتنية الصنيعة .



مطابع سجل العرب

٩ عماد الدين - بستان الدكة

تليفون ٩٣٢٧٠٦



الناشر  
مؤسسة سجل العرب

بإشراف الأستاذ الدكتور إبراهيم عبد

الحق شريف باشا الفاهرة

الطبعة ٤٩٩٩٩ ٥٣٠٩

١٩٦٥

Bibliotheca Alexandrina



0364962

مطابع سجل العرب

مطابع سجل العرب